Publications des « Amis de Plékhanoff »
n° 1

GEORGES PLÉKHANOFF

Anarchisme & Socialisme

FORCE & VIOLENCE

AVEC UNE BIOGRAPHIE DE L'AUTEUR
PAR
M. KAMENSKAIA

PARIS
LIBRAIRIE POPULAIRE
12, Rue Feydeau, 12
—
1924

FLM.12. 0105

A Monsieur Longuet
avec ses hommages très amicaux
R. Plékhanoff
le 27 Mai 1924 Paris

Anarchisme & Socialisme

1278878

Publications des « Amis de Plékhanoff »
n° 1

GEORGES PLÉKHANOFF

Anarchisme & Socialisme

FORCE & VIOLENCE

AVEC UNE BIOGRAPHIE DE L'AUTEUR

PAR

M. KAMENSKAIA

PARIS
LIBRAIRIE POPULAIRE
12, Rue Feydeau, 12

1924

Le texte que nous publions ici d'ANARCHISME ET SOCIALISME est, sauf corrections de quelques fautes, celui de la brochure éditée en 1897 par le groupe des Etudiants collectivistes de Paris d'après la Jeunesse Socialiste *de Toulouse. Cette reproduction est la seule autorisée par la famille de Georges Plékhanoff.*

FORCE ET VIOLENCE a été traduit sur l'édition russe de cette brochure (Pétrograd, Bibliothèque pour tous, *1908.*)

La BIOGRAPHIE DE PLEKHANOFF, par M. Kamenskaïa a été spécialement écrite pour cette première publication du groupe des Amis de Plékhanoff.

Georges Plékhanoff

Georges Plékhanoff naquit le 26 novembre (8 décembre) 1856 dans le domaine héréditaire de sa famille, Gondalovka (Plékhanovka), gouvernement de Tamboff, arrondissement de Lipetzk.

Son père, Valentin Plékhanoff, appartenait à la noblesse. Ancien officier, il avait pris sa retraite après la campagne de Pologne, avec le grade de capitaine. De caractère ferme et résolu, d'esprit aimable, il était fort estimé de la société qu'il se plaisait à fréquenter. C'était aussi un homme instruit. Il appartenait, par son éducation et ses idées, à la classe des propriétaires terriens, partisans du servage. Mais, bien qu'exigeant et sévère, il traitait ses serfs avec beaucoup d'équité. Indépendant vis-à-vis des puissants, fier de sa caste et de ses privilèges, il se plaisait à répéter : « La grande couronne du tsar est faite de nos petites couronnes ». Il se maria deux fois. De sa première femme, issue de riches propriétaires terriens, il eut quatre fils et trois filles. Sa seconde femme, Marie Féodoravna Biélinskaïa, appartenait à la noblesse de robe et était apparentée au célèbre critique V. Biélinsky. Elle avait deux frères fonctionnaires, connus pour leurs idées libérales. L'un d'eux avait même certaines attaches avec les révolutionnaires. Dans ce milieu de fonctionnaires, où le pot-de-vin régnait en maître, il se distinguait par une honnêteté rigide, si bien qu'envoyé comme *ispravnik* (sous-préfet) en province, il s'attira l'animosité des propriétaires, et fut obligé de quitter sa place.

Marie Féodorovna, qui devait être la mère de G. Plékhanoff, avait été élevée dans un Institut de jeunes filles

nobles. Toute jeune, elle épousa le veuf Valentin Pétrovitch, et malgré la différence d'âge l'aima tendrement toute sa vie. Ils eurent cinq enfants.

Georges Valentinovitch Plékhanoff était l'aîné de deux fils et de trois filles.

Son enfance s'écoula à la campagne. Il fut élevé avec sévérité par son père qui s'efforçait de développer chez ses enfants l'amour du travail, l'audace et l'indépendance, ne supportant pas qu'ils aient recours aux domestiques et qu'ils jouent au lieu de s'occuper utilement.

Un jour, voulant éprouver le courage du petit Georges, alors âgé de six ans, il le plaça sur un cheval indompté qu'il lâcha en criant « Tiens-toi ». L'enfant ne fut pas blessé. De pareilles épreuves, si elles n'eurent pas toujours un résultat aussi heureux, fortifièrent néanmoins le caractère du jeune Plékhanoff.

A ces qualités de fermeté qu'il tenait de son père, Georges Valentinovitch unissait la vive sensibilité de sa mère. Il souffrait de la rigueur paternelle et dès qu'il le pouvait, il s'échappait pour aller jouer avec les enfants du village dont il enviait la liberté. Son entourage — surtout les domestiques — l'aimait pour sa douceur. Très lié avec ces demi-frères aînés, et bien qu'il ne prît aucune part à leurs distractions mondaines, il restait volontiers avec eux ou bien les emmenait au village jouer avec les petits paysans. A cette époque son frère Nicolas, plus âgé de 6 ans, eut une grande influence sur lui. Nicolas était au lycée et ne venait à Gondalovka qu'au moment des vacances. Il avait le goût des aventures et une grande confiance en lui-même. Aussi le petit Georges lui témoignait-il beaucoup d'admiration. Il aimait à partager ses jeux parfois dangereux. C'est ainsi qu'il faillit être tué par un taureau que son frère et lui avaient excité, voulant l'effrayer. Il ne dut son salut qu'à l'exiguité de sa taille.

Dans son âge mûr, alors qu'il était émigré à l'étranger, Plékhanoff se souvenait avec émotion de son frère Nicolas, — le « zouave », comme on l'appelait dans la famille à cause de son teint très brun — qui promettait beaucoup

dans son enfance, mais que la vie de province et la carrière militaire devaient étouffer.

Le petit Georges apprit de bonne heure à lire; ce fut sa mère qui se chargea de sa première éducation et le prépara au gymnase. Très doué, il écoutait avec une attention passionnée les lectures qu'elle lui faisait et frappait tout le monde par l'étendue et la vivacité de sa mémoire. Il dévora avec avidité les livres composant la bibliothèque de la famille et qui traitaient principalement de questions militaires. Lorsque son père parla de le mettre à l'école, l'enfant déclara fièrement qu'il ne voulait pas être un « pékin » et Valentin Plékhanoff, qui avait une prédilection pour lui, céda. A l'âge de dix ans à peine, Georges subit avec succès ses examens et fut reçu en 1866 dans la 2e classe du collège militaire de Voronège. Là, il eut à supporter les brimades que les anciens élèves imposent habituellement aux « nouveaux ». Prévenu par son frère Nicolas, l'enfant reçut les coups sans pleurer et, à la grande stupéfaction de ses camarades, il les rendit avec tant d'ardeur qu'un de ses adversaires alla se plaindre au directeur. Ainsi, dès le début, Georges s'affirmait comme un être avec lequel il fallait compter. Il eut au gymnase militaire d'excellents maîtres. Ceux-ci étaient en effet d'anciens professeurs obligés de quitter les écoles civiles par suite des mesures réactionnaires du ministre de l'Instruction publique, Tolstoï, et nommés à de nouveaux postes, dans des gymnases militaires récents, par le ministre de la guerre Milioutine, homme très libéral. Les professeurs, et surtout le grand pédagogue Minakoff, distinguèrent les brillantes facultés du jeune Plékanoff, s'intéressèrent à lui et le guidèrent dans ses études.

Au gymnase, il eut une grande influence sur ses camarades. Ses discussions avec son professeur de religion étaient suivies avec tant d'intérêt par ses camarades et attiraient un auditoire si nombreux, que le pope finit par les trouver inopportunes : « Non jeune homme, lui dit-il un jour, il faut cesser, sinon nos leçons de religion deviendront des leçons d'irréligion ».

Ayant terminé ses études au gymnase militaire, Georges Plékhanoff entra à l'école des junkers (Ecole Constantin) de Pétrograd.

* * *

Les années qui suivirent marquent un grand changement dans la vie morale et intellectuelle du jeune homme, A l'école il se lia avec des jeunes gens déjà imprégnés d'idées libérales ; il subit l'influence de ses idées et lut avec avidité Pissareff, Hertzen, Tchernychevsky, Lavrov. Son poète préféré était, à cette époque, Nékrassov, le « chantre des misères du peuple ». Dans un article qu'il lui consacre, Plékhanoff écrit :

Nous étions assis plusieurs, après le dîner, et nous lisions Nekrassov. A peine avions nous terminé le « *Chemin de Fer* », que le signal retentit, nous appelant à l'exercice. Nous cachâmes les livres et allâmes au dépôt chercher nos armes, encore sous la forte impression de ce que nous venions de lire. Tandis que nous nous mettions en ligne, mon ami S.... s'approcha de moi et serrant dans sa main la crosse de son fusil me dit : « Ah ! si je pouvais prendre ce fusil et aller me battre pour le peuple russe ».

Ces paroles, ajoute Plékhanoff, se gravèrent profondément dans sa mémoire.

C'est à cette époque à peu près que se place un épisode qui marque bien l'amour que Plékhanoff adolescent ressentait pour le peuple. Après la mort de son père, Marie Féodorovna, restée dans une situation très précaire avec plusieurs enfants à sa charge, résolut de vendre une grande partie du domaine familial.

Les paysans du village et un riche marchand du voisinage se proposèrent comme acheteurs. Poussée par la nécessité et malgré sa sympathie pour les premiers, Marie Féodorovna était prête à passer le marché avec son riche voisin, lorsque le junker Georges s'y opposa avec vivacité : « Tu ne dois pas faire cela. Si tu le fais, je brûlerai la récolte du marchand, puis j'irai me dénoncer afin que l'on me juge et que je sois envoyé au bagne ». Connaissant le carac-

tère résolu de son fils préféré, la mère vendit la terre aux paysans qui considérèrent dès lors le jeune Plékhanoff comme leur défenseur.

Ayant presque terminé ses études à l'école des junkers, il se détacha de la vie militaire sous l'influence des idées révolutionnaires et rêva d'une autre carrière qui lui permettrait de mieux se rapprocher du peuple. Il obtint de sa mère l'autorisation d'entrer à l'Ecole des mines et y subit brillamment les examens de physique et de mathématiques. C'était en 1873, il avait alors dix-sept ans.

Trois ans d'études sérieuses à l'Ecole des Mines, révélèrent ses grandes dispositions pour les sciences naturelles et surtout pour la chimie. Ses professeurs lui prédirent même un brillant avenir de savant.

Le Docteur O. Aptekmann, révolutionnaire bien connu, raconte, dans ses *Mémoires d'un révolutionnaire de 70*, sa rencontre avec le jeune étudiant Georges Plékhanoff :

Je fis sa connaissance en 1875 à Pétrograd. Un camarade de Plékhanoff, Uspensky, que je rencontrai dans la rue, m'invita à venir le voir. Il vivait, me dit-il, avec un camarade fort intéressant, étudiant à l'Ecole des Mines. J'y allai. C'était en effet un jeune homme très intéressant. Par son extérieur, un étudiant typique. De taille moyenne, élancé, les traits réguliers, une petite barbe blond-foncé, des cheveux bruns rejetés en arrière, un beau front blanc, des yeux châtains. Visage agréable, original. Les yeux frappent surtout, des yeux vivants, aigus, moqueurs. La conversation commença et l'on passa bien vite à la discussion. Et de nouveau l'impression est excellente. Quelque chose d'original, d'ardent et de prévoyant. On devine un talent, une puissance de création personnelle, un tempérament. Brave jeune homme ! On voit qu'il travaille beaucoup dans sa spécialité : la chambre est encombrée de préparations chimiques, de flacons, de cornues et autres accessoires chimiques. Sur les rayons, sur la table, des livres, beaucoup de livres ! Evidemment il lit beaucoup.

Pendant que G. Plékhanoff était étudiant à l'Ecole des Mines, il fit la connaissance des révolutionnaires célèbres

de l'époque : O. Aptekmann, dont nous venons de parler, L. Deutsch, Paul Axelrod, Natanson. Il entra aussi pour la première fois en contact avec les ouvriers de Pétrograd. Voici comment il le conte dans sa brochure intitulée « *L'ouvrier russe dans le mouvement révolutionnaire* ».

Je fis la connaissance de Mitrophane chez des étudiants en médecine, les frères X., à la fin de 1875. Mitrophane était déjà « illégal » et vivait chez les frères X. en se cachant de la police. Comme tous les étudiants révolutionnaires de cette époque, j'avais un grand amour pour le peuple et me disposais à « aller dans le peuple ». Mais cela représentait pour moi, de même que pour tous mes camarades, quelque chose de très vague et de très indéterminé. Tout en aimant le peuple, je le connaissais très peu, et même pas du tout, bien que j'eusse grandi à la campagne. Lorsque je fis la connaissance de Mitrophane, et appris que c'était un ouvrier, c'est-à-dire un représentant du « peuple », mon âme fut envahie à la fois par un sentiment de pitié et de confusion, comme si j'étais coupable vis-à-vis de lui. Je désirais beaucoup parler avec lui, mais ne savais pas comment m'y prendre. Il me semblait que notre langage d'étudiants devait être incompréhensible à un fils du peuple et que je devais employer cette terminologie stupide avec laquelle étaient écrites beaucoup de nos brochures révolutionnaires. Heureusement, Mitrophane lui-même me sortit d'embarras : il parla le premier et, je ne sais comment, la conversation tomba sur les écrits révolutionnaires. Je vis que mon interlocuteur avait lu non seulement ces brochures élaborées spécialement « pour le peuple », mais aussi les œuvres de Tchernychevsky, de Bakounine, de Lavrov et faisait preuve d'un sens critique très personnel. Mon étonnement n'avait pas de bornes. La personnalité de Mitrophane dépassait les cadres étroits de ma conception sentimentale du « peuple ». Il m'intéressa d'autant plus. Dès lors, je le rencontrai souvent et l'interrogeai avec avidité sur son activité révolutionnaire au sein du peuple.

Au commencement de 1876, Plékhanoff eut l'occasion de connaître de plus près le milieu ouvrier de Pétrograd. Les révolutionnaires lui demandèrent l'autorisation d'organiser une réunion clandestine dans sa chambre. Plékhanoff y

consentit et cette réunion fit sur lui une profonde impression. Il se rendit compte que Mitrophane n'était pas une exception, et la question du rapprochement avec le peuple, qui auparavant l'épouvantait par sa complexité, lui apparut dès lors, comme il le dit lui-même plus tard, simple et facile.

Il devait rester en contact étroit avec le milieu ouvrier. Les membres du cercle révolutionnaire des *bountaris* (Bakouniniens), voyant l'intérêt qu'il portait à « la cause », lui proposèrent d'entrer dans leurs organisations. « Dès lors, dit-il, je fus chargé de l'instruction des ouvriers. Ce fut ma tâche révolutionnaire. »

L'idée de faire une démonstration dans la rue parut excellente aux ouvriers qu'instruisait Plékhanoff.

Le mouvemement bien organisé et déclanché un jour de fête pouvait réunir, affirmaient-ils, plus de 2.000 manifestants. C'est ainsi que fut décidée la célèbre manifestation de la place de Kazan (6-18 décembre 1876) qui rassembla quelques milliers d'étudiants et d'ouvriers. Plékhanoff y prononça un discours enflammé. Pour la première fois en Russie, le drapeau rouge fut déployé aux cris de « Vive la terre et la liberté ».

Plusieurs des manifestants furent arrêtés et par la suite jugés et envoyés au bagne. Plékhanoff échappa par miracle, grâce à la présence d'esprit d'un ouvrier qui, enfonçant sa casquette de travail sur la tête de l'orateur, l'entraîna rapidement hors de la foule. Plékhanoff avait alors dix-neuf ans. Sa participation à la manifestation de la place de Kazan marque un tournant dans sa vie.

*
* *

Pour échapper aux recherches de la police, Plékhanoff dut partir à l'étranger. Il y passa environ huit mois. D'abord à Berlin, où il étudia le mouvement ouvrier allemand et vécut parmi de nombreux compatriotes, exilés comme lui pour cause politique. Puis en Suisse, où il se lia avec des socialistes français. C'etait après le coup d'Etat de Mac-Mahon, et ceux-ci se préparaient à la lutte.

Ils chargèrent Plékhanoff d'emporter à Paris des proclamations imprimées en Suisse. Il le fit dans dans une valise à double fond -- procédé bien connu pour l'envoi en Russie d'écrits révolutionnaires. C'est durant ce court séjour à Paris que Plékhanoff fit la connaissance d'Andréa Costa, d'Anna Koulischeff et d'autres révolutionnaires notoires de l'époque.

De retour en Russie dans l'été de 1877, le parti révolutionnaire l'envoya à Saratov faire de la propagande parmi les ouvriers de la jeunesse universitaire. Il y fut accueilli avec enthousiasme, comme en témoigne Aptekmann dans ses *Mémoires*.

Au bout de quelques mois, le cercle auquel il collaborait fut dissous par la police. Arrêté, Plekhanoff, qu'on ne reconnut pas, fut sauvé grâce à sa présence d'esprit. Il revint alors à Pétrograd où on l'attendait avec impatience. En effet, durant son absence, l'ardeur du groupe qui s'occupait de la propagande avait faibli. Plékhanoff le réorganisa et lui donna une activité pratique et théorique qu'il n'avait jamais eue. En janvier 1878, une explosion se produisit à l'usine de munitions de l'île de Vassiliev. Il y eut six tués et de nombreux blessés. L'accident, attribué à la négligence de la direction, causa de l'agitation parmi les ouvriers. Aux funérailles des victimes, qui réunirent un grand nombre d'assistants, un ouvrier voulut prononcer un discours : il fut arrêté. La foule indignée, ayant à sa tête Plékhanoff, se jeta sur les policiers et les maintint jusqu'à ce que leur prisonnier, arraché de leurs mains, eût été mis hors d'atteinte.

A la suite de cet incident, la popularité des chefs révolutionnaires et surtout de Plékhanoff s'accrut considérablement parmi les travailleurs. Ils les considéraient comme des leurs et disaient d'eux : « Ce sont nos aigles ».

Au cours de cette même année 1878, et lors d'une grève qui eut lieu en mars à la « Novaïa Boumago-Pradilnia » (usines textiles), Plékhanoff échappa, une fois encore à la police. Arrêté avec les révolutionnaires Y. Toutcheff et N. Vassilieff, il dut encore à sa présence d'esprit de n'être

pas reconnu. On le rechercha, mais sous son faux nom de Maxime Drouzbine et toujours sans succès.

En même temps qu'il s'occupait de faire pénétrer les idées révolutionnaires dans la classe ouurière, Plékhanoff s'intéressait beaucoup aussi à la jeunesse intellectuelle russe, qui, depuis 1877, menait une vie particulièrement studieuse et intense. Passionnée pour les questions politiques et sociales, elle organisait des cercles d'étude et prenait une part active à la lutte. Ses réunions, pas toujours clandestines, étaient très fréquentées. Certaines se tenaient dans les bâtiments même de l'Académie militaire de médecine ou de l'Institut technologique. Les étudiants y assistaient fort nombreux. On prononçait des discours enflammés contre l'absolutisme. On créait des groupements d'action politique. La police avait connaissance de ces faits, mais elle osait rarement paraître, craignant la garde composée de jeunes gens, qui veillait aux portes de la salle.

Parmi les orateurs les plus animés et les plus écoutés à cette époque, il faut citer G. Plékhanoff, Ossip Aptekmann, Boubnoff. Plékhanoff avait une énorme influence sur la jeunesse universitaire. Activement recherché, errant parfois des nuits entières sans un abri pour se reposer, bravant la police et les persécutions des sbires du tsar, il paraissait, devant les étudiants, entouré d'une auréole de mystère. Sa parole ardente et persuasive les enflammait, et au sortir de ces réunions, ils se sentaient prêts à s'élancer à l'assaut de l'absolutisme.

A la suite d'une de ces réunions qui avait eu lieu à Pétrograd, à l'Académie militaire de médecine. la foule se répandit dans les rues en chantant des airs révolutionnaires et se dirigea vers le palais Anitchkov, où résidait le grand-duc héritier Alexandre, le futur Alexandre III.

Les manifestants étaient porteurs d'une pétition contenant leurs revendications parmi lesquelles figuraient les libertés universitaires, la liberté d'organisation pour les étudiants ainsi que la liberté de parole, de la presse, de réunion et l'inviolabilité des personnes (*habeas corpus*).

La pétition fut reçue par l'intendant du Palais qui promit de la remettre au grand-duc héritier.

Dans le courant de la même année (1878) Plékhanoff devenu membre de l'organisation révolutionnaire « Zemlia i Volia » (*Terre et Liberté*), fut envoyé, durant l'été, pour faire de l'agitation parmi les cosaques du Don, très mécontents de la transformation qui leur était imposée de leurs libres organisations primitives en institutions des Zemstvos. Il y resta tout l'été se rendant de village en village.

Il fut rappelé à Pétrograd en automne. La police y sévissait. Le quartier général des conspirateurs fut anéanti. Plékhanoff qui venait d'arriver à Pétrograd fut sauvé par une heureuse circonstance qui l'empêcha seule de se rendre, comme il se disposait à le faire, à l'appartement cerné par la police. Toutes ces arrestations, ces descentes de police, finirent par lasser le courage des révolutionnaires.

« Pour la première fois, écrit Plekhanoff, j'entendis Alexandre Mikhaïloff (fondateur du parti de la « Narodnaia Volia » et grand ami de Plékhanoff) me dire que nous ne pouvions plus espérer créer une vaste agitation dans le peuple. Il nous manquait les forces nécessaires. Il fallait agir sur le gouvernement par la terreur.

Dès lors l'idée de la terreur, comme de l'un des moyens de lutte contre l'autocratie, pénétra de plus en plus dans les milieux révolutionnaires. Et c'est à partir de ce moment que Plékhanoff cessa d'être d'accord avec plusieurs des membres de son parti.

Au printemps de 1879, Plékhanoff entra dans la rédaction du journal *Zemlia i Volia*, Il y avait déjà collaboré. C'est lui qui avait rédigé le *Programme* de ce parti (1878). Il avait en outre publié deux *Correspondances*, l'une sur le *Mouvement parmi les Cosaques du Don*, l'autre sur le *Mouvement parmi les ouvriers de la Novaia Boumago-Pradilnia à Pétrograd* (1).

Au début de 1879, il fit paraître une série d'articles sous le titre général de *La loi du développement économi-*

---

(1) Voir le premier vol. des *Œuvres complètes* (en russe).

que de la société, et la tâche du socialisme en Russie. Il y faisait preuve déjà d'une grande connaissance de la science sociale et économique de l'Occident, des œuvres de Marx, Engels, Rodbertus, Duhring. Bien qu'à cette époque il ne fut pas encore marxiste, les théories de Marx lui étaient déjà familières. Il croyait néanmoins, d'après l'enseignement de Bakounine et surtout de Tchernychesky, que la Russie, grâce à la commune rurale demeurée intacte, pourrait éviter la phase du capitalisme dans sa marche vers le socialisme.

Au cours du congrès de Voronège (juillet 1879) la « Zemlia i Volia » dont Plékhanoff n'avait pas cessé de faire partie décida de se transformer en une organisation terroriste. Considérant cette transformation comme nuisible au progrès des idées révolutionnaires dans le peuple, comme mortelle pour le mouvement « narodnicheski », Plékhanoff quitta ce parti. Il était seul. Ceux qui partageaient son avis ne voulurent pas le suivre.

Après le congrès de Voronège, qui joua un rôle décisif dans la vie politique de Plékhanoff, il se rendit à Pétrograd où il retrouva Vera Zassoulitch, Deutsch, Stépanovitch, membres aussi de la « Zemlia i Volia » et qui partageaient entièrement son point de vue.

Ils décidèrent alors de créer une nouvelle organisation qui prit le nom de « Tcherny Pérédiel » (*Partage de la terre*). La « Zemlia i Volia » se trouva donc divisée en deux groupe : celui du « Tcherny Pérédiel » et celui de la « Narodnaia Volia » (*Volonté du Peuple*). La nouvelle organisation fit des adeptes parmi les ouvriers et les intellectuels et publia un journal, le « Tcherny Pérédiel », dont Plékhanoff fut le rédacteur en chef. Il continua son travail de propagande parmi les ouvriers de Pétrograd, propagande qu'il poursuivait depuis trois ans, et qui lui avait acquis de nombreuses relations parmi les ouvriers.

Cependant la terreur blanche faisait rage. Recherché activement par la police qui lui attribuait même des actes terroristes, Plékhanoff vivait avec sa femme Rosalie Plékhanoff Bograde, au cœur même de Pétrograd, rue Gravski,

sous le faux passeport d'un noble de province, Semachko, soi-disant venu dans la capitale pour y faire soigner sa femme. Il passait ses journées à écrire des articles qu'il portait, le soir, à l'imprimerie clandestine du parti. Une dénonciation amena la fermeture de l'imprimerie et, au cours des années 1880-1882, les articles de Plékhanoff allaient paraître à l'étranger. Ils marquent très nettement son évolution vers le marxisme.

Plékhanoff, sur les instances de ses amis, qui craignaient pour sa vie, quitta la Russie en 1880. Depuis longtemps, il ressentait vivement le besoin d'élargir sa culture et de fortifier son action par des connaissances des plus étendues.

* * *

Arrivé à Genève, il y fut rejoint peu de temps après par sa femme, et tous deux se mirent sérieusement au travail. Plékhanoff étudiait l'histoire de l'Internationale, les œuvres de Marx, de Proudhon ; il apprit l'allemand, l'anglais. (Il connaissait le français depuis son enfance). Il arriva plus tard à posséder suffisamment ces langues pour étudier la philosophie et la littérature anglaise et allemande dans les textes mêmes.

Plékhanoff et sa femme ne croyaient pas passer de longues années en exil. Ils comptaient rester à l'étranger deux années au plus, pour se faire oublier de la police qui était à leurs trousses et surtout pour compléter leurs connaissances théoriques et vivre pendant un certain temps en contact avec le mouvement révolutionnaire européen.

Le premier séjour que fit Plékhanoff à Genève et qui dura à peine dix mois, marque le début d'un changement profond dans ses conceptions politiques et sociales. Jusque-là, il croyait à la vitalité et à l'avenir de la commune rurale russe qu'il considérait comme la base économique d'une révolution sociale en Russie, Maintenant, il évoluait vers le marxisme qu'il étudiait avec passion. Il connut mieux le *Capital*. La *Misère de la philosophie*, écrite par Marx en réponse à la *Philosophie de la Misère* de

Proudhon, le remplissait d'admiration. Son talent inné de polémiste s'aiguisait à de telles lectures.

Plékhanoff se pénétrait aussi de la méthode marxiste et de la dialectique hégélienne, qu'il posséda plus tard en maître incontesté. Mais tout en continuant à travailler à son développement intellectuel, G. Plékhanoff prenait fréquemment part à des réunions publiques organisées par les émigrés politiques, dont Genève était alors le quartier général. Il s'y trouvait des émigrés notoires comme les Russes Serge Stepniak-Kravtchinsky, Véra Zassoulitch, Stépanovitch, Deutsch, Morosoff; les Polonais Mendelsohn, Dickstein, Ludovic Varinsky. Le professeur Dragomanoff y représentait le courant libéral russe et le séparatisme ukhrainien. Les réunions étaient fréquentes, les discussions passionnées. Plékhanoff s'y distinguait par sa parole éloquente et son tempérament ardent. Son talent d'orateur prenait un essor qu'il n'avait pu avoir dans les réunions clandestines de Russie.

Aussi, malgré le ton un peu trop polémique de ses discours qui blessait parfois ses amis dévoués, excitait-il l'admiration générale.

Dragomanoff lui-même, son adversaire politique implacable. s'écria à la suite d'une série de conférences de Plékhanoff sur l'organisation « Terre et Liberté » : « Quel remarquable orateur ! quelles remarquables conférences ! » Les Polonais, et surtout Varinsky et Dickstein, avaient pour lui le plus grand estime et le plus vif attachement.

Au début du mois de novembre 1880, G. Plékhanoff et sa femme quittèrent Genève pour Paris où les attirait le désir d'entrer en contact avec un grand centre révolutionnaire et avec les cercles politiques et littéraires de cette capitale. Voir Paris, ses faubourgs et ses places, tous les lieux où s'étaient déroulés les grands événements et les scènes tragiques de la grande Révolution française était le rêve que nourrissaient depuis longtemps Georges et Rosalie Plékhanoff. Le moment était favorable. C'était l'hiver de 1880-1881. Les communards amnistiés rentraient

à Paris. Le prolétariat parisien secouant sa torpeur de dix années recevait ses héros avec enthousiasme.

Plékhanoff et sa femme suivirent assidûment les réunions publiques et les conférences ; ils furent invités à devenir membres de quelques cercles privés où ils firent la connaissance du camarade Leclerq, un des réacteurs de *l'Emancipation* et de John Labusquière, orateur très populaire de cette époque. Ils entendirent Jules Guesde qui leur fit une impression profonde. Dès leur première rencontre (1) — une visite inattendue de Jules Guesde, qui dura toute une nuit — Plékhanoff et Guesde se sentirent « frères d'armes », comme disait Guesde, et ils le restèrent jusquà la mort. Plékhanoff passait ses journées à la Sorbonne, au Collège de France, dans les bibliothèques et plus particulièrement à Sainte-Geneviève. Ce n'est que plus tard, grâce à la recommandation de Lavroff et de Tourguénef, que la Bibliothèque Nationale accueillit le jeune et peu connu révolutionnaire russe. Guidé par un de ses compatriotes émigrés, le colonel Sokoloff (2), homme de talent et grand admirateur de Proudhon, Plékhanoff étudia l'œuvre du socialiste français. Il étudia aussi les représentants de l'économie politique classique, les grands historiens, les socialistes utopistes — Saint-Simon, Fourier — et les philosophes français et allemands.

Deux écrits importants datent de cette époque : *Les nouvelles tendances dans l'Economie politique* — où il analyse d'une plume magistrale les théories de la nouvelle école économique, historique et réaliste, d'après les travaux d'Emile de Laveley et du docteur Moritz Meyer — et

(1) *La Vie Socialiste* « Notre première rencontre avec Jules Guesde », par Rosalie Plékhanoff.

(2) Le colonel Sokoloff, homme doué, mais malheureusement adonné à la boisson, était connu et aimé à Paris dans les cercles politiques et sociaux de 1880. Il mourut quelques années plus tard dans une profonde misère. Ses *Déclassés* lui avaient valu une heure de célébrité en Russie, vers 1870 et les poursuites de la célèbre Troisième Section.

Rodbertus-Jagetzoff. Ces deux ouvrages parurent dans la plus importante revue russe de l'époque, *les Annales de la Patrie*, que dirigeait N. Mikhaïlovsky. Ils attirèrent l'attention du monde littéraire et savant. Les écrits précédents, publiés principalement dans des journaux clandestins, comme *Terre et Liberté*, ou sous forme de proclamations révolutionnaires, n'avaient été connus que d'un public relativement restreint. Les deux études des *Annales de la Patrie* étaient signées *Valentinoff* ; on devinait, sous ce pseudonyme, le nom véritable de l'auteur. Plékhanoff s'y montrait comme un adepte du matérialisme historique et un social-démocrate.

Plékhanoff était à cette époque très lié avec P. Lavroff, qui voyait en ce jeune révolutionnaire un homme de grand avenir, et qui lui apporta une aide à la fois matérielle et morale en lui cherchant du travail, et en mettant sa riche bibliothèque à sa disposition.

C'est grâce à lui que Plékhanoff put faire passer ses deux articles dans les *Annales de la Patrie*, alors presqu'inaccessibles à un débutant

Vers la fin de 1881, des difficultés matérielles obligèrent Plékhanoff à se rendre en Suisse où la vie était plus facile. Il s'installa avec sa famille à Baugy-sur-Clarens, petit village coquet au-dessus du lac Léman.

C'est là que Plékhanoff reçut la visite de deux survivants de la célèbre organisation révolutionnaire, la « Narodnaïa Volia » (*La Volonté du Peuple*) : Marie Niconorovna Ochanina, au printemps de 1882, et Léon Tikhomiroff, à l'automne de la même année. Ces deux révolutionnaires voulaient essayer de galvaniser les forces de leur parti, et ils proposèrent à Plékhanoff de se joindre à eux. Ils voulaient publier une revue révolutionnaire à l'étranger. Plékhanoff, qui était déjà un marxiste convaincu, n'accepta de leur donner sa collaboration qu'à la condition d'entrer, avec amis Deutsch, Axelrod et Véra Zassoulitch, dans l'organisation de la « Narodnaia Volia » : il visait à la fusion des deux organisations, et c'est ainsi que parut le *Messager de la Volonté du Peuple*.

Pour le premier numéro, Plékhanoff prépara deux articles : l'un consacré au célèbre économiste et sociologue russe Chapoff ; l'autre intitulé : *le Socialisme et la Lutte politique.*

L'entente semblait complète, quand elle fut soudain rompue. Plékhanoff avait posé comme condition que ses camarades entreraient avec lui dans la « Narodnaïa Volia ». Les membres de ce parti, se référant à leurs statuts, s'étaient dits obligés de consulter leurs camarades de Russie. Les pourparlers, avaient traîné en longueur et, finalement les conditions de Plékhanoff avaient été rejetées. On sut dans la suite que l'union de Plékhanoff avec les survivants de la « Narodnaïa Volia », était redoutée par l'Okhrana : Degaïeff — l'Azeff de l'époque — avait été spécialement envoyé auprès de Tikhomiroff pour le dissuader de s'accorder avec Plékhanoff.

* * *

Après cette rupture avec la « Narodnaïa Volia », Plekhanoff et ses amis s'unirent plus étroitement et fondèrent ensemble le groupe de « l'Emancipation du travail », dont la mission était de propager en Russie les idées social-démocratiques. Ils créèrent aussi la « Bibliothèque du socialisme contemporain » dont la première publication fut *le Socialisme et la Lutte politique*, de Plékhanoff.

Cette brochure d'environ 150 pages est une date de l'histoire du mouvement révolutionnaire russe. Elle donne la quintessence des conceptions marxistes et adapte l'idéologie social-démocratique aux conditions politiques et économiques de la Russie. La question de savoir si la Russie devra passer par la phase capitaliste y est résolue affirmativement. La Russie est déjà entrée dans cette voie : la commune agraire est en pleine décomposition et ne peut pas servir de base à l'édification socialiste de la Russie future. Toutes les forces révolutionnaires doivent se concentrer sur la propagande parmi les ouvriers des fabriques et des usines et sur leur organisation. Il faut créer ainsi une avant garde de l'armée social-démocratique et révolution-

naire, dont le premier effort sera dirigé contre le despotisme russe pour conquérir les libertés politiques indispensables au développement économique de la Russie et à la formation d'un vaste mouvement ouvrier. L'ouvrage était écrit dans un style brillant, et son influence sur la jeunesse socialiste fut immense. Le désarroi qu'il porta dans le camp des « narodniki » et des partisans de la « Narodnaïa Volia » fut si grand qu'eux-mêmes comparaient son effet à l'éclatement d'une bombe.

La « Bibliothèque du Socialisme contemporain » publia ensuite une autre brochure de Plékhanoff, *Nos controverses*. C'est une critique très approfondie et très documentée du programme de la « Narodnaïa Volia ». Cet ouvrage que les connaisseurs de la littérature social démocratique russe considèrent comme remarquable entre tous, eut un effet plus retentissant encore que le précédent. Il souleva des luttes passionnées et fut maintes fois brûlé par les révolutionnaires des autres tendances. Plusieurs d'entre eux avouèrent plus tard qu'ils le lisaient avec rage, mais que la beauté de sa forme les obligeait à le lire jusqu'au bout, et aussi que cette lecture avait transformé pas mal de ses ennemis en adeptes du nouveau mouvement révolutionnaire. Plékhanoff, quand il parlait de cette époque, aimait à répéter les paroles de Ferdinand Lassalle : « Nous étions peu nombreux, mais nous poussions de tels rugissements qu'on nous a crus nombreux et nous le sommes devenus ».

En dehors de ses travaux littéraires, auxquels il apportait beaucoup de soin. Plékhanoff s'occupait très activement de la propagande des idées marxistes parmi la jeunesse intellectuelle et les émigrés politiques qui, de 1883 à 1893, arrivaient en nombre dans toutes les grandes villes de la Suisse. Ce pays était devenu une école de la Révolution pour les Russes qui fuyaient le despotisme de leur patrie pour accourir vers cette « Terre promise ». Imprégnée des idées nouvelles, la jeunesse révolutionnaire retournait ensuite dans son pays pour les propager à son tour.

Son maître le plus écouté, quoique pas encore entièrement compris, était G. Plékhanoff. L'éloquence de sa parole, la clarté avec laquelle il exposait les thèmes économiques et philosophiques les plus ardus lui donnaient une grande popularité. Il ne cessait d'ailleurs pas, malgré de lourdes préoccupations matérielles, de travailler à s'instruire.

Ce régime de surmenage intellectuel et de privations matérielles, venait à la suite de trois années de vie « illégale », finit par briser sa santé. Dès 1883, il se mit à tousser. M^{me} Plékhanoff, très inquiète, le conduisit chez un grand spécialiste de Genève, le professeur Zahn. L'examen des poumons ne décela rien de grave, et le professeur Zahn les rassura en disant qu'on ne devenait pas phtisique avec une capacité pulmonaire qui dépassait la moyenne et une cage thoracique bien développée. Il ne s'agissait, d'après lui, que d'une irritation du pharynx due à l'abus du tabac, et il conseilla à Plékhanoff de cesser de fumer. Celui-ci, habitué à la discipline militaire, se conforma aux avis du professeur. Du jour au lendemain, il cessa de fumer. Pendant quelque temps, son état de santé s'améliora.

La vie au grand air jusqu'à l'âge de dix ans, les exercices physiques au gymnase militaire et à l'école des Junkers avaient trempé son organisme et préparé sa résistance à la terrible maladie qui n'attendait qu'une occasion propice pour se développer avec une violence qui mit les jours de Plékhanoff en grand danger.

En 1885, année de la publication de son ouvrage *Nos controverses*, Plékhanoff dut accepter, pour vivre et faire vivre les siens (ses deux enfants en bas âge et sa femme), un poste de professeur de littérature russe dans une famille et dans une école de Clarens (Suisse). Cherchant à dépenser le moins possible pour lui-même, il prit pension, pour 40 francs par mois, chez un boucher qui le nourrissait de restes de viande bouillie et de légumes. Plékhanoff, auquel ses leçons causaient un surcroît de fatigue intellectuel, ne tarda pas à ressentir les effets de cette nourriture insuffisante. Occupé toute la semaine par ses leçons il ne rentrait chez lui que du samedi au lundi. Dans un de ces

voyages, traversant le lac Léman en avril par une bise glaciale, il prit froid et tomba gravement malade. On craignait une phtisie galopante et on le transporta à Mornex (en Haute-Savoie). Là, à l'étonnement des médecins, un mieux se dessina, et la maladie, après une période aigüe et grave, prit une forme chronique. Mais il devait rester malade toute sa vie avec des périodes d'accalmie en hiver et en été, et des poussées aigües au printemps et en automne. Cet état de choses devait durer 32 ans. Mais Plékhanoff savait lutter même contre la maladie Devant l'inévitable il chercha à s'y adapter avec la volonté d'arriver à son but malgré tout. Sa vie était réglée ; son travail. méthodique ; il déploya une énergie intellectuelle, morale et physique extraordinaire. Il écrivait, parlait en public, prenait la plus grande part à l'organisation de son parti et aux réunions de l'Internationale. Il disait qu il fallait travailler toujours, que le repos viendrait avec la mort et que tant que le cœur bat dans la poitrine, il faut avoir une tâche et se rendre utile, mais qu'il fallait aussi savoir économiser ses forces. Même une forte élévation de température ne devait pas empêcher un homme de travailler : « Quand on a 39° de fièvre — disait-il — on peut s'occuper de littérature, relire les classiques. Entre 38 et 39°, on peut faire un travail plus absorbant (ethnographie, etc., etc.) Au dessous de 38°, tout travail intellectuel est possible ».

*
* *

Ces années (1880 à 1890) furent, malgré la maladie, des années de production littéraire et de propagande intenses. Outre les travaux mentionnés plus haut, il écrivit à cette époque son *Etude sur Tchernychevsky*, qui parut en allemand chez l'éditeur du parti social-démocrate, le camarade Dietz. Ce travail, écrit n français, avait été traduit en allemand par Clara Zetkine (1),

(1) *L'Etude sur Tchernichevsky*, considérablement augmentée, fut rééditée en 1909 à Pétrograd (Ed. Chipovnik). Ce volume d'environ 900 pages est considéré comme l'ouvrage le plus complet sur le savant publiciste et économiste russe.

L'année 1889 fut une année marquante dans la vie de Plékhanoff. Au mois de Juillet, il fut délégué avec P. Axelrod, par le groupe de l' « Emancipation du Travail » et d'autres organisations socialistes russes, au congrès d'ouverture de la IIe Internationale. C'était une époque heureuse dans la vie de Plékhanoff. Il s'y rendit plein d'espoir et d'enthousiasme ; il avait bien des choses à dire au Congrès, et en effet, il y prononça le célèbre discours dans lequel, pour la première fois, la voix du prolétariat russe se faisait entendre aux représentants du prolétariat universel, et où était formulée cette pensée prophétique que la révolution triompherait en Russie comme « révolution ouvrière ou ne triompherait pas ». A cette époque, c'étaient là des paroles fort hardies. Le prolétariat russe était encore peu nombreux et le mouvement ouvrier ne faisait que commencer. Les précisions de Plékhanoff soulevèrent une tempête d'indignation au sein de l' « Intelliguentzia » populiste (*narodnitchestvo*) qui y voyait une dangereuse hérésie. Pour les représentants du prolétariat international, elles étaient une révélation.

C'est à ce congrès que Plékhanoff rencontra pour la première fois Bebel, Liebknecht, Victor Adler. Il y retrouva son ami très cher, Jules Guesde

Il fut élu membre du Bureau de la IIe Internationale, et malgré sa mauvaise santé, prit une part active à ses travaux. Un autre événement important de la vie de Plékhanoff fut sa participation au Congrès socialiste international de Zurich en 1893. Il était rapporteur de la commission militaire et défendit dans son rapport la motion allemande contre la motion hollandaise que présentait le citoyen Domela-Nieuwenhuis délégué du parti anarchiste hollandais. On sait que ce dernier préconisait la grève générale en cas de guerre. Plékhanoff trouvait qu'à cette époque c'était là une utopie dangereuse à cause du développement inégal du mouvement social-démocratique dans les différents pays. Il disait que par suite de cette inégalité, les pays ayant une grande force militaire et une classe ouvrière peu consciente (par exemple, la Russie) pourraient écraser

les pays disposant, comme l'Allemagne, d'une force militaire moindre, mais ayant une classe ouvrière plus consciente.

Ce discours fit grand bruit ; il souleva à la fois de vives protestations et de chaudes approbations, mais Plékhanoff sut se faire écouter jusqu'au bout et, au dire des auditeurs, cette intervention marqua l'apogée de son talent d'orateur.

C'est à ce Congrès de Zurich que Plékhanoff rencontra pour la première fois Engels, et c'est de cette époque que date leur rapprochement.[1]

Rappelons encore le rôle de Plékhanoff au Congrès d'Amsterdam en 1904. C'était en pleine guerre russo-japonaise. Dans une séance à jamais célèbre, Plékhanoff serra la main de Katayama, qui représentait le Japon, symbolisant ainsi la fraternité des deux peuples. Dans un discours vibrant il protesta en termes violents contre l'aventure tsariste.

Aux Congrès de Stuttgart (1907) et de Copenhague (1910), il défendit, comme rapporteur des commissions s'occupant des organisations ouvrières, ce point de vue marxiste orthodoxe que les syndicats sont des organisations indépendantes des partis politiques et des nationalités et qu'ils doivent, suivant l'expression de Marx, être des écoles du socialisme. Plékhanoff se posait ainsi en adversaire du représentant du parti social-démocrate tchéco-slovaque, et aussi de Lounatcharsky, imprégné des idées bolchevistes sur le rôle des syndicats ouvriers.

Plékhanoff resta membre du Bureau de l'Internationale jusqu'en 1909, époque à laquelle, mécontent de la scission qui s'était produite au sein de la fraction social-démocratique de la Douma, il démissionna malgré l'insistance des deux tronçons.

En 1892, il avait écrit sa brochure : *Anarchisme et Socialisme*, qui parut en plusieurs éditions d'abord, en allemand, puis dans plusieurs langues européennes, et toute une série de travaux de critique littéraire et d'études sociales.

1) Ce passage doit être rectifié. G. Plékhanoff fit la connaissance d'Engels en 1889 à Londres où il se rendit avec P. Axelrod après le Congrès International de Paris.

Le mouvement ouvrier social-démocrate et la propagande théorique marxiste se développaient alors « conspirativement ». Les chefs du mouvement, les organisations, la production littéraire étaient en butte à des persécutions incessantes. Journaux et brochures était imprimés soit en Russie dans des typographies clandestines, soit à l'étranger d'où ils pénétraient par contrebande en Russie. Les écrits de G. Plékhanof n'atteignaient ainsi qu'à grand peine les intellectuels et les ouvriers révolutionnaires de son pays. La police perquisitionnait dans les milieux universitaires et ouvriers, ce qu'elle y trouvait était brûlé ou bien allait s'entasser dans les dépôts de la célèbre « Troisième section ».

En 1895, sous le pseudonyme de N. Beltoff, Georges Plékhanoff fit paraître légalement en Russie son *Essai sur le développement de la conception moniste de l'Histoire*. Le livre fit grand bruit, et est devenu classique dans la littérature socialiste russe. W. Lombart écrivait que c'était « l'exposé le plus remarquable qu'il eut jamais lu sur le matérialisme historique et la théorie marxiste ».

Ce livre contient aussi une vive critique des conceptions théoriques des socialistes-révolutionnaires russes. Il est une réponse à N. Mikhaïlovsky dont les articles étaient dirigés contre le marxisme. La censure, trompée par l'apparence légale du livre, en avait autorisé l'impression. Devant son immense succès (une édition de 5.000 exemplaires fut épuisée en six semaines et les quelques exemplaires qu'on pouvait trouver, vendus à des prix exceptionnels pour l'époque), la censure s'inquiéta et des perquisitions amenèrent la confiscation de quelques volumes. Longtemps le public se demanda qui était Beltoff ; seuls, ceux qui connaissaient bien les écrits de Plékhanoff devinaient quel était le véritable auteur. La police eut vent de la chose et les confiscations recommencèrent de plus belle ; on enleva le livre des bibliothèques et on en défendit la lecture. Ces mesures restèrent en vigueur jusqu'à la révolution de 1905-1906. Ensuite *l'Essai sur le développement*

de la conception moniste de l'histoire put reparaître ouvertement en de nombreuses éditions.

* * *

Georges Plékhanoff avait, on le voit, réussi tout de même à entrer dans la littérature légale sous divers pseudonymes : Valentinoff, Beltoff, Ouchakoff, Volghine, Outiss, Kamensky, etc... Ses idées se répandaient ainsi dans les cercles intellectuels et les milieux ouvriers cultivés. Beaucoup de ses articles parurent dans la revue *Le Monde Moderne* dirigée par N. Jordansky. Cela ne l'empêchait pas de participer, au sein du parti social-démocratique, à la lutte contre les fractions qui s'éloignaient du marxisme orthodoxe. Il combattit le courant dit « économique » (correspondant au syndicalisme de l'Occident) et qui avait un caractère moins anarchiste qu'opportuniste.

Au début de 1901, Lénine, Martov, et Potressov arrivèrent de Russie. D'accord avec le groupe de l' « Emancipation du Travail », ils créèrent le journal « *Iskra* » (l'Etincelle), auquel Plékhanoff collabora activement. Ce journal acquit une grande popularité dans les milieux révolutionnaires russes de l'époque. Un grand nombre de ses exemplaires pénétraient en Russie et son influence pour la diffusion des idées social-démocratiques en Russie fut immense. La rédaction de l'*Iskra* éditait aussi une revue socialiste, *Zaria* (L'Aube), ou Plékhanoff publia sa *Critique de nos critiques*, suite d'articles philosophiques dirigés notamment contre P. Struve — un des pionniers du marxisme en Russie, devenu partisan de la réconciliation des classes, et contre le révisionisme de Bernstein.

La littérature révolutionnaire russe publiée à l'étranger atteignait alors son plus grand éclat, grâce au talent des jeunes forces qui y participaient. Cependant des dissentiments éclatèrent. Ils étaient provoqués par Lénine-Oulianoff, qui n'était pas encore le Lénine de 1906 et du coup d'Etat d'octobre 1917, mais qui manifestait déjà une tendance que Plékhanoff appelait « anarcho-syndicaliste » ou « blanquiste ». Lénine parlait de prise du pouvoir par

un parti qui, formé d'éléments conscients, devait dominer la foule inconsciente. Ces idées étaient alors anodines, car l'influence de Plékhanoff et du groupe de l'« Emancipation du Travail » était encore grande sur Lénine. Cependant Plékhanoff, après avoir lu un article de Lénine (signé Touline), dans lequel celui-ci exposait sa conception du marxisme, prononça ces paroles prophétiques : « Il (Lé-« nine) comprend la théorie marxiste avec tant d'étroitesse « qu'il causera dans l'avenir beaucoup de mal au mouve-« ment social-démocrate en Russie ».

Au deuxième congrès du parti social-démocrate russe, qui eut lieu au mois d'août 1903, se produisit une scission dans le parti. Lénine ne dévoila pas encore complètement ses tendances. La discussion, en effet, fut d'abord moins une discussion de principes qu'une discussion sur les méthodes d'organisation du parti. Mais les divergences s'approfondirent et dégénérèrent en scission, au grand chagrin de Plékhanoff. Cette scission, dont les causes profondes se révélèrent plus tard, divisait le parti en majoritaires et minoritaires (*bolcheviki* et *mencheviki*) ; elle fut amenée par le fait que l'ancienne rédaction collégiale de l'*Iskra* (V. Zassoulitch, P. Axelrod, Potressof, Martov, Plékhanoff, Lénine) avait été remplacée par une nouvelle rédaction de trois membres (Plékhanoff, Martov et Lénine).

Plékhanoff qui avait été élu, au 2e Congrès, président du conseil du parti, consacra toute son énergie à mettre fin à cette situation anormale. Dans ce but, il insista pour que l'ancienne rédaction de l'*Iskra* fût rétablie dans ses droits. Lénine refusa et proposa sa démission. Plékhanoff l'accepta ; il rétablit alors l'ancienne rédaction qui continua à publier l'*Iskra* jusqu'en 1905.

Malgré tous les efforts de Plékhanoff, la scission dans le parti ne cessa de s'approfondir. Le centralisme augmenta chez les partisans de Lénine, tandis que, chez les menchevistes, apparurent, quoique faibles encore, des tendances vers le réformisme. Plékhanoff se trouva dans l'impossibilité d'aller ni avec les uns, ni avec les autres. Il n'approuvait ni la tendance bolcheviste vers une ex-

trême centralisation qui créait une situation telle dans le parti, qu' « à la fin des fins tout tournera autour d'un seul homme qui, *ex providentia*, réunira en lui tous les pouvoirs » ; ni la tendence mencheviste vers une décentralisation extrême amenant l'organisation « à ce degré de décentralisation qui caractérise les taches nébuleuses ». (*Journal d'un social-démocrate* n° 2, p. 48-49).

Ainsi Plékhanoff restait au dessus des fractions, engageant les partis adverses à réexaminer leurs vues. Il commença à cette époque à publier seul son *Journal d'un social-démocrate*, dont le but était de ramener l'union dans le parti. Dans une série d'articles brillants, entre autres les « *Frères ennemis* » (*Journal d'un social-démocrate*, n° 2, août 1905) il critiqua avec véhémence l'attitude des deux fractions. Il voyait la cause de la scission dans le fait que les ouvriers ne jouaient pas encore un grand rôle dans la vie du parti, et que c'étaient les intellectuels qui décidaient du sort des ouvriers.

En 1905-1906, Plékhanoff, tout en restant chef du parti, n'appartenait à aucune des fractions, mais s'efforcait de les amener sur la véritable voie marxiste. Il lutta avec force contre le courant dit « de liquidation » qui se dessinait dans la fraction menchéviste depuis 1906, c'est-à-dire contre la tendance qui voulait abandonner les méthodes conspiratives pour entrer dans la voie légale. C'était la menace d'une évolution des mencheviks vers le réformisme et aussi un grand danger pour l'unité du parti social-démocrate *révolutionnaire*.

En 1912, grâce aux efforts de Plékhanoff, des éléments sortis des deux fractions formèrent le nouveau groupe des « partitsi » (partisans de l'union du parti). Ils eurent à l'étranger un organe appelé *Pour le Parti*, et en Russie, un peu plus tard, le journal *Edinstvo* (L'Unité).

Durant cette période, Lénine essaya d'entrer en relation avec Plékhanoff, lui exprimant sa sympathie pour ses efforts vers l'unité et son désir de rapprochement. Mais G. Plékhanoff, qui savait bien que la conception de Lénine

sur l'union se résumait en l'absoption d'une fraction par l'autre (1), éluda l'offre de le rencontrer à San-Remo.

Voici la lettre encore inédite que Plékhanoff écrivit à Lénine à ce sujet :

San-Remo, le 2 Avril 1910.

Cher camarade,

Excusez-moi d'avoir tardé à vous répondre. Je n'étais pas bien.

Je pense, moi aussi, que le seul moyen de mettre fin à la crise que traverse actuellement notre parti, est un rapprochement entre les marxistes-*mencheviks* et les marxistes-*bolcheviks*, et je considère qu'il faut que je vous parle personnellement, mais je trouve que notre entrevue sera plus utile si elle a lieu *un peu plus tard*, lorsque la disposition des deux fractions se manifestera plus clairement.

Les événements avancent rapidement et le temps forme bien les gens. Les *mencheviki* tendent de plus en plus à se détacher des théories de « *liquidation* ». Je veux croire que les *bolcheviki*, de leur côté, tendent non seulement à se détacher des théories anarcho-syndicalistes, mais renoncent aussi à une conception trop étroite des organisations ouvrières légales, qui, soit dit entre nous, favorise fortement le succès des liquidateurs.

En attendant, préparons le terrain pour le rapprochement, chacun dans sa sphère.

Votre dévoué,

G. PLÉKHANOFF.

Le *Journal d'un social-démocrate* eut une grande influence et sauva le parti, en 1905-1907, de toute une série de faux-pas, comme le boycotage de la Douma, les grèves politiques irréfléchies. Il parut jusqu'en 1915.

En même temps qu'il prenait part aux discussions de parti, G. Plékhanoff travaillait à plusieurs ouvrages. Parmi

(1) Plékhanoff disait : « Lénine veut l'union du parti, mais il comprend cette union, comme l'homme comprend l'union avec un morceau de pain : il l'avale ».

ceux-ci il convient de citer ses deux études sur *Le Syndicalisme* et sur *Les Courants religieux*, et surtout l'œuvre à laquelle il devait consacrer les dernières années de sa vie et qui resta inachevée, *L'Histoire de la pensée sociale en Russie*. La guerre, puis la Révolution de 1917 ayant interrompu ce travail, trois volumes et quelques chapitres du quatrième furent seuls édités.

* * *

La notice biographique que nous présentons aux lecteurs français doit être courte. Mais la vie de G. Plékhanoff est tellement riche de labeur et d'événements, que sans faire autre chose que toucher à peine à ses différentes époques nous risquons de dépasser les cadres qui nous sont fixés. Il faut cependant que nous disions au moins quelques mots sur l'attitude et les idées de Plékhanoff durant la guerre mondiale.

Vers le mois de mars 1914, Plékhanoff, qui suivait attentivement les événements de la politique mondiale avait prévu la guerre. Il dit alors à sa femme qui lui parlait d'un projet d'agrandissement de son sanatorium : « Attends, ne te presse pas, laisse venir l'automne. Ça sent la poudre dans l'air. Guillaume et ses junkers parlent de Berlin-Bagdad. Le chauvinisme allemand est effroyable ».

Quelques semaines après, Plékhanoff et sa femme se rendirent à Paris pour y voir leurs enfants, et aussi pour rechercher à la Bibliothèque Nationale certains documents se rapportant au travail de Plékhanoff sur *l'Histoire de la pensée sociale russe*.

« Après la tragédie de Sarajevo, disait-il alors, le moindre prétexte suffira pour déchainer l'orage ». De Paris, Plékhanoff se rendit à Bruxelles pour assister à une conférence du Bureau de l'Internationale, convoquée pour essayer de refaire l'unité du parti social-démocratique russe. Il y prononça un discours remarquable faisant appel à l'union de toutes les fractions présentes. Elles étaient au nombre de trois et avaient respectivement pour chefs : Plékhanoff, Martof et Paul Axelrod ; enfin Lénine qui ne

daigna pas se rendre à la Conférence et envoya à sa place quelques jeunes camarades inexpérimentés. L'union se fit entre les deux premières fractions, et la Conférence se termina sur un discours ému de Vandervelde.

Plékhanoff et sa femme se rendirent alors à Londres.

L'optimisme avec lequel on envisageait l'avenir à Bruxelles avait mis quelques espoirs dans l'âme de Plékhanoff. La séance fraternelle qui réunit les représentants de l'Allemagne et de la France et où fraternisèrent Jaurès et Müller (c'était quelques jours avant l'assassinat de Jaurès) enchanta Plékhanof.

Le 30 juillet, en sortant du British Museum, où il travaillait depuis dix jours, Plékhanoff ayant parcouru un journal anglais dit à sa femme qu'il n'y avait plus d'espoir pour un arrangement. Son abattement était tel que sa femme essaya de le rassurer par quelques remarques optimistes sur la durée et les effets de la guerre. Il répondit : « Tu n'imagines pas ce que sera cette guerre : une extermination des peuples ou tout s'effondrera, le socialisme et l'Internationale ».

Dans la matinée du 1er août, Plékhanoff apprit la mort de Jaurès et il partit le même jour pour Paris. On était en pleine mobilisation.

Le premier souci de Plékhanoff fut d'aller voir Guesde pour se concerter avec lui, afin de tenter une intervention de l'Internationale. Les paroles de Müller à l'enterrement de Jaurès donnaient quelque espoir que l'Internationale pouvait encore écarter le désastre. Guesde, que l'entrée de l'armée allemande en Belgique rendait pessimiste, ne partageait pas cette faible confiance. La moindre hésitation du peuple français sur la question de la nécessité de la défense nationale pouvait perdre la France ; la conduite de la social-démocratie allemande n'était pas du tout en rapport avec les paroles et les promesses de Müller ; la France était en danger de mort et il n'y avait pas de temps à perdre. Plékhanoff, bien que profondément affligé, fut touché par les appréhensions de Guesde. La France écrasée, c'était la civilisation européenne détruite,

la fin du socialisme et de l'Internationale ; c'etait aussi le triomphe du militarisme pressien, qui, après en avoir fini avec la France, pouvait prêter main-forte au tsarisme pour l'aider à repousser les revendications politiques et sociales du peuple russe.

Après quelques jours de réflexions et de lutte intérieure, convaincu de la trahison des social-démocrates allemands, Plékhanoff prit nettement parti pour les démocraties européennes contre l'impérialisme. Le sort de la France et de la petite Belgique héroïque l'intéressait avant tout, et il ne se lassait pas, dans la suite, d'éveiller les sympathies des peuples suisse et italien pour ces deux pays.

Arrivé en septembre en Suisse, il créa avec les socialistes-révolutionnaires Bounakoff, Avxentieff, Argounoff et quelques social-démocrates, le groupe « Prizyv » (*L'Appel*). Leur premier devoir fut de lancer un manifeste au peuple russe, en l'exhortant à la défense nationale et à la lutte contre l'impérialisme allemand. Sauf quelques changements demandés par les socialistes-révolutionnaires, le texte de cet appel est de la main de G. Plékhanoff.

Le groupe « Prizyv » créa un journal du même nom et où Plékhanoff fit paraître une longue série d'articles passionnés dans lesquels il montrait que la victoire allemande amènerait l'asservissement économique du peuple russe au capitalisme allemand, ce qui retarderait encore son développement, déjà très arriéré, et éloignerait pour un temps indéterminé son affranchissement politique et économique. Il ne craignait pas la victoire du tsarisme, car il était persuadé que, dans le processus de la guerre, les plaies de l'absolutisme se verraient mieux, et que la guerre, même victorieuse, amènerait la chute du tsarisme.

L'influence de *Prizyv*, qui paraissait à Paris, était grande sur la masse ouvrière russe et aida puissamment à la défense nationale. Malheureusement les crimes du gouvernement et de ses acolytes rendirent inutiles le courage du peuple et de l'armée. Ils exaspérèrent à tel point l'opinion que Plékhanoff craignait un déclanchement révolutionnaire prématuré qui eût haté l'invasion allemande.

Plus tard, en 1917, après la retraite de Galicie, lorsque le gouvernement eut démontré son incapacité et même sa trahison, Plékhanoff salua la révolution avec enthousiasme, espérant que le peuple russe, enfin libre, saurait défendre sa patrie et la liberté.

Malheureusement le défaitisme et le Zimmervaldisme s'ajoutant à la fatigue du peuple et de l'armée, avaient accompli leur œuvre néfaste, et l'arrivée de Plékhanoff, sur qui les regards de toute la Russie étaient dirigés, ne pouvait plus sauver la situation.

* * *

Dès avant qu'il fût appelé par le gouvernement provisoire pour occuper le poste de Ministre du Travail, Plékhanoff s'était mis en route. Il quitta San-Remo au milieu de mars. Sa santé était mauvaise, mais le sentiment profond qu'il avait de son devoir, le désir passionné de retrouver sa patrie enfin libre, lui firent oublier sa maladie. A Paris, il eut une entrevue avec Guesde, qui partagea son enthousiasme et son espoir dans les jours à venir. « Vous avez raison de partir — lui dit-il en prenant congé de lui — j'admire votre décision ; vous êtes nécessaire à la Russie. Mais soignez-vous bien ! ».

Le voyage qui dura huit jours, fut pénible et dangereux. A Londres, où il fut retenu plus qu'il ne pensait et où le temps était exécrable, il tomba malade. Ses amis, inquiets, lui conseillèrent de retourner à San-Remo, car, le changement de climat pouvait lui être fatal. C'était la voix de la raison. Mais renoncer à se rendre dans sa patrie à un moment aussi critique, aurait été une insupportable privation.

Déjà en 1906, au moment de la première révolution, Plékhanoff, qui se disposait à rentrer en Russie, était tombé malade à la veille de son départ. Il avait dû renoncer à ce voyage. Bientôt le triomphe rapide de la réaction avait rendu son retour impossible. Plékhanoff en avait beaucoup souffert. « J'ai l'impression — disait-il à sa femme — d'avoir déserté le champ de bataille ». Il ne vou-

lait donc pas maintenant risquer de se trouver avec le même tourment.

Après un voyage pénible à travers l'Ecosse, la mer du Nord et la Norvège, Plékhanoff arriva à Pétrograd le 31 mars à minuit.

A la gare, une foule innombrable d'ouvriers, d'étudiants et d'intellectuels l'attendaient. L'enthousiasme était indescriptible ; les ovations succédaient aux ovations. Ses amis l'entraînèrent dans la salle où l'attendaient les délégués du Soviet des députés ouvriers et soldats, du Gouvernement Provisoire, du Corps diplomatique, du « Bund » et de différentes organisations politiques ou ouvrières. Tcheïdze et Tseretelli prirent la parole au nom du Soviet ; ils souhaitèrent la bienvenue à Plékhanoff en termes chaleureux, lui disant que sa patrie l'attendait avec impatience et qu'ils seraient heureux de travailler avec lui. Plékhanoff répondit que c'était le jour le plus heureux de sa vie, qu'il était venu pour donner ses forces à sa patrie et serait heureux de sacrifier sa vie au bonheur de la Russie.

Accompagné de Tcheïdze et de Tseretelli, il se rendit de la gare au palais de Tauride, où le Soviet au grand complet l'attendait pour lui souhaiter la bienvenue.

Son apparition à la tribune provoqua des acclamations sans fin. Trop fatigué pour prononcer un discours, il remercia par quelques paroles. C'est à trois heures du matin seulement qu'il rentra à l'appartement de Jordansky, qu'il devait habiter et où sa femme et des amis l'attendaient. Plékhanoff était profondément heureux et dit en plaisantant : « Pétrograd m'aime tant qu'il a failli m'étouffer ».

Le 2 avril, remis des fatigues du voyage, Plékhanoff prononça devant le Soviet son premier grand discours. La salle blanche du Palais de Tauride était comble ; les colonnes étaient chargées de grappes humaines, les corridors, l'abord de la salle, tout était bondé. Lorsque Plékhanoff parut à la tribune, des tempêtes d'applaudissements éclatèrent, des cris d'enthousiasme s'élevèrent de tous côtés dans la salle ; beaucoup avaient les larmes aux

yeux. Le moment était d'une grandeur impressionnante.

Plékhanoff, d'une voix d'abord un peu émue et qui alla en s'affermissant, prononça son discours. Il parla de son amour pour sa patrie et déclara que cet amour n'affaiblissait en rien ses convictions et ses sentiments socialistes. « On me reproche d'être social-patriote ; oui, je suis socialiste et j'aime ma patrie. L'Internationale n'exclut pas l'existence des nations. L'Internationale est même impossible entre nations esclaves ». Ces paroles, loin de soulever des protestations, furent applaudies de tout l'auditoire. La salle entière vibrait avec l'orateur ; une harmonie parfaite régnait entre eux.

Le 3 avril, Plékhanoff — qui avait besoin de repos — ne parut pas au Soviet, mais toute la journée, il reçut des délégations de l'armée, des soldats, des officiers, des organisations politiques et des étudiants.

La journée suivante, 4 avril, malgré sa fatigue, il résolut de la consacrer à écrire un article pour le journal *Edinstvo*, qui avait recommencé à paraître et qu'il dirigeait. Mais on vint lui demander instamment d'aller prononcer quelques paroles au Soviet, dont les membres ne voulaient pas quitter Pétrograd sans l'avoir entendu une fois encore. Il s'y rendit donc. Reçu avec le même enthousiasme que la première fois, il fut élu président de la séance ; les questions les plus importantes furent soulevées : discipline de l'armée, question agraire, etc. Plékhanoff vivement intéressé, oubliant la fatigue, dirigeait les débats. Arrivé à deux heures, il ne prononça son discours qu'à huit heures. A la sortie du palais de Tauride, il prit froid, passa une très mauvaise nuit avec une température très élevée, et le jour suivant, les médecins constatèrent une congestion aiguë des poumons.

Comme je l'ai déjà dit, on demandait à Plékhanoff d'accepter le poste de Ministre du Travail. Cette décision avait été prise par le Gouvernement Provisoire avec approbation du Soviet, avant le retour de Plékhanoff. Lorsque celui-ci arriva à Pétrograd, la dissention entre le Soviet et le Gouvernement étaient déjà grandes, et les résultats

déplorables d'un double pouvoir se faisaient sentir. Plékhanoff voulut prendre le temps d'étudier la situation. Il estimait ne pouvoir occuper dans le Gouvernement provisoire qu'un poste de représentant de la classe ouvrière, c'est-à-dire de délégué du Soviet des ouvriers et soldats. Mais des signes de désunion apparaissaient déjà dans cette assemblée. Les ennemis cachés de Plékhanoff qui redoutaient son influence, relevèrent la tête en apprenant sa maladie qui allait l'empêcher de parler aux ouvriers. Les intrigues commencèrent dans le Soviet. Et lorsque, dix jours après son dernier discours, Plékhanoff se sentant mieux fit venir auprès de lui le pré ident du Soviet Techeidzé et le député Tseretelli pour leur demander conseil au sujet de la proposition que le Gouvernement Provisoire le pressait d'accepter, ses camarades lui conseillèrent d'attendre. Le Soviet avait déjà évolué : quelques jours auparavant, il était soulevé d'enthousiasme par la parole de Plékhanoff et semblait prêt à le suivre tout entier ; il hésitait maintenant et redoutait visiblement son influence.

Les léninistes, avec leurs idées de destruction de l'armée et de transformation de la guerre mondiale en guerre civile, avaient ébranlé le Soviet et modifié son attitude à l'égard de Plékhanoff.

Bien que de tous les points de la Russie — Sibérie, Crimée, Caucase, gouvernements du centre — fussent arrivés des télégrammes le suppliant d'accepter le ministère du travail, Plékhanoff repoussa cet honneur. Il ne voulait pas aller contre le désir du Soviet. Les journaux bourgeois lui reprochèrent amèrement cette attitude, mais Plékhanoff demeura fidèle à la résolution d'Amsterdam.

Il n'avait désormais plus d'autre arme que sa plume. Il allait s'en servir avec talent et énergie. Malade, très souvent alité, il se mit à la tête du Journal *Edinstvo*, écrivant un article chaque jour et réagissant à tous les événements qui se déroulaient dans sa patrie. Son journal fut comme un tocsin qui ne cessait de prévenir des dangers et de mettre en garde le gouvernement, le soviet et le parti socialiste.

La maladie l'empêchait de paraître en public. Il put cependant prendre part à quelques rares réunions et il y fut reçu avec un en housiasme indescriptible.

C'est ainsi que se rendant au Champ de Mars, sur la tombe des héros de la Révolution, il fut aussitôt reconnu, entouré et acclamé par une foule nombreuse, qui le pria de dire quelque mots.

La même scène se reproduisit le premier Mai. L'arrivée de Plékhanoff en automobile fit arrêter tout le cortège. On entoura Plékhanoff aux cris de « Vive la gloire de la Russie ». En juin, il parla devant plusieurs milliers d'ouvriers des chantiers navals de Narvskaia Zastava. Il les exhorta au milieu des acclamations à défendre la Révolution et les organisations ouvrières contre l'agression ennemie. Les bolcheviks et les anarchistes présents n'osèrent élever la voix contre lui.

Mais le fait d'avoir parlé en public le fatigua beaucoup et il partit malade pour la conférence de Moscou (15 août 1917), où il considérait comme un devoir de se rendre.

Atteint d'une forte fièvre, il fit un grand effort sur lui-même et prononça un « discours d'Etat » Au dire des assistants, il appelait à l'union toutes les forces vives du pays d'une voix si ferme et si jeune, qu'on demandait ensuite à sa femme s'il était possible qu'un homme paraissant si bien portant fut réellement malade.

*
* *

Le coup d'Etat bolcheviste ne fut pas une surprise pour Plékhanoff. Il l'avait prévu, estimant que les fautes du Gouvernements provisoire, celles du Soviet des Députés ouvriers et soldats et celles des membres du Parti socialiste qu'il appelait les « demi-leninistes », y conduisaient tout droit. Les amis et les camarades de Plékhanoff croyaient à une aventure qui allait durer cinq à six semaines. Mais Plékhanoff n'était pas de cet avis. « Vous vous trompez leur disait-il. La force des bolcheviks est dans la fatigue, dans l'ignorance de notre peuple et aussi dans nos conditions économiques arriérées. Le bolchevisme durera plu-

sieurs années et notre peuple ne deviendra conscient qu'après cette dure leçon de choses. Ce sera alors la fin du bolchevisme. Mais c'est encore loin. »

Au moment du coup d'Etat d'Octobre, Plékhanoff se trouvait à Tsarskoïé Sélo. Le 31 Octobre, à 4 heures de l'après-midi, une petite bande, composée d'un matelot athlétique, d'un petit soldat maigre et fatigué, et d'un garde-rouge (gamin d'une quinzaine d'années), fit irruption chez Plékhanoff, par l'escalier de service et la cuisine. A la domestique qui les questionnait ils répondirent : « Le patron ! ». Mme Plékhanoff leur dit que son mari était malade, qu'il se reposait et qu'on ne pouvait pas le déranger. « Nous sommes venus chercher les armes — crièrent-ils — Il nous faut le patron. Où est sa chambre ? ».

Voyant d'après leurs visages que la résistance pourrait avoir des conséquences tragiques, Mme Plékhanoff les conduisit vers la chambre où son mari reposait tout habillé sur son lit, et n'eut que le temps de dire sur le pas de la porte pour le prévenir : « Ils sont là ». Le matin même Plékhanoff et sa femme avaient parlé des perquisitions et des arrestations qui se faisaient alors en masse.

Comme Mme Plékhanoff disait qu'une perquisition chez eux lui semblait impossible, il lui répondit : « Comme tu connais peu ces gens-là ! Ils sont capables d'envoyer un assassin et, après le meurtre, de verser des larmes de crocodile et d'expliquer l'événement par le déchaînement de la fureur populaire ».

Après avoir prié son mari de ne pas quitter son lit, Mme Plékhanoff ouvrit les armoires et les malles, et engagea les visiteurs à chercher les armes.

Le matelot, dont le visage ne promettait rien de bon, se tenait immobile, appuyé à son fusil. Le soldat était irrésolu, une expression de bonhomie sur la face ; quant au jeune garde-rouge il visitait à contre cœur les malles et ne touchait à rien. Il semblait que Plékhanoff malade avait fait sur ces enfants naïfs une impression profonde.

« Donnez-moi une carte », dit le soldat à Mme Plékhanoff. « Quelle carte ? Une carte de visite ou une carte pho-

tographique ? » Le soldat ne répondit rien, il n'avait pas compris la question. Après avoir donné l'ordre d'apporter du café à son mari, Mme Plékhanoff amena le soldat dans son cabinet de travail et lui donna sa carte de visite. Le soldat la regarda et la posa sur la table. Il donnait li'mpression d'un être inculte, qui exécutait automatiquement un ordre mal compris. Rentrée dans la chambre de son mari, Mme Plékhanoff le trouva attablé devant la tasse de café et causant tranquillement avec le jeune garde-rouge.

Aux mots du soldat : « Eh ! bien, nous partons », ses camarades répondirent : « Partons », et le trio se dirigea vers la porte. A ce moment un coup violent ébranla la porte de la cuisine et des cris furieux : « Le patron ! Je veux le patron ! » se firent entendre. Cette fois, c'était un matelot petit mais fort, bien bâti, avec un beau visage aux traits réguliers, qui fit irruption dans la chambre en criant : « Les armes ! Je veux les armes ! » Il avait l'air ému, mais furieux, et avait un revolver à la main.

Mme Plékhanoff déclara au nouveau venu que ses camarades avaient déjà fouillé l'appartement sans y rien trouver. Mais l'autre s'approcha tout près de Plékhanoff debout auprès de la table et, dirigeant le révolver contre son visage, il cria : « Donnez les armes ; si j'en trouve, je vous tue sur place ».

Plékhanoff lui répondit avec le plus grand calme : « Il est facile de tuer un homme, mais vous ne trouverez pas d'armes chez moi ».

Ce calme refroidit le matelot et il se dirigea vers la sortie. Ses compagnons le suivirent. A la porte ils s'arrêtèrent de nouveau et les questions recommencèrent : « De quelle classe êtes-vous ? — De la classe des écrivains ». La réponse parut peu claire au matelot. « Sur quoi écrivez-vous ? — Sur la révolution, le socialisme — La révolution ! et puis après ? Kerensky aussi était révolutionnaire... Vous êtes ministre ? — Non. — Vous êtes membre de la Douma ? — Non. » Les deux dernières questions étaient posées par le jeune garde-rouge.

Ils eurent ensuite un petit conciliabule. On entendit :

« Ce n'est pas lui ! », et ils partirent. Plékhanoff était sauvé. Après leur départ, Plékhanoff dit à sa femme qu'il s'était attendu à être emmené et tué, et que c'était pour être plus ferme sur ses jambes qu'il s'était fait servir du café. Au moment où le matelot lui mettait le révolver à la tempe, il s'était demandé s'il verrait d'abord le feu où s'il entendrait d'abord la détonation.

Dans les journaux russes et européens de l'époque, il a paru plusieurs narrations de ces heur s tragiques vécues par Plékhanoff. On l'avait soi-disant tiré de force de son lit, traîné, puis roué de coups. Ces violences auraient déterminé des crachements de sang dont les conséquences pouvaient être mortelles, etc ...

Ces récits sont faux. L'état de santé de Plékkanoff ne fut aggravé en rien par ces événements. Lui-même en parlait sans irritation. Il avait seulement de la pitié pour les hommes frustes et ignorants qu'on avait trompés.

Le lendemain, un nouveau groupe de gardes rouges arriva portant un billet graisseux, dans lequel on demandait à Plékhanoff de remettre ses armes. Cette fois Mme Plékhanoff refusa de les laisser péné rer dans l'appartement. Elle leur dit résolument qu'elle ne permettrait pas une nouvelle perquisition et qu'il était honteux de faire lever les malades de leur lit. A ces mots, un ouvrier garde rouge d'âge mûr s'excusa : « Nous ne dérangeons pas les malades », et il s'en alla entraînant ses camarades.

La Terreur faisait rage à Tsarskoïé Sélo, et il était impossi le d'y rester plus longtemps. Mme Plékhanoff décida son mari à se laisser transporter à l'hôpital où on ne le dérangerait plus. Il n'y passa qu'une nuit. Le 3 novembre, des amis inquiets de son sort, envoyèrent une ambulance automobile avec un médecin et Plékhanoff fut transporté à Pétrograd.

Après son départ, un groupe de gardes rouges se présenta pour garder la maison et empêcher de nouvelles invasions. Ces braves gens furent offensés et désemparés, quand on leur annonça que Plékhanoff ne restait plus là. C'étaient des ouvriers de l'usine Oboukoff.

A Pétrograd, Plékhanoff descendit à la clinique privée de Guerson, dans un des quartiers les plus sains de la ville. Mme Plékhanoff espérait que son mari pourrait y être mieux soigné que dans un hôpital. Mais Pétrograd était en pleine anarchie : des matelots, armés de brownings, se rendaient, en bandes ou séparément, dans les maisons et les cliniques privées, faisaient des perquisitions, arrêtaient, fusillaient. Le soir de l'arrivée de l'arrivée de Plékhanoff à la clinique Guerson, Mme Plékhanoff se trouvant dans le corridor de l'établissement, vit un matelot armé d'un revolver qui se faisait conduire par une infirmière terrorisée dans la chambre de l'adjudant du général Korniloff heureusement parti depuis la veille. Rester plus longtemps à la clinique devenait impossible. On proposa à Plékhanoff deux endroits plus sûrs : l'hôpital anglais sur la perspective Nevky et l'hôpital français de l'île Vassilieff. Plékhanoff choisit ce dernier. Il y fut reçu à bras ouvert, et l'impossible fut fait par tous pour lui en rendre le séjour agréable. Mais, malgré ces soins, son état ne cessait d'empirer. Le climat de Pétrograd lui était néfaste. De plus, l'hôpital était bondé de typhiques, ce qui n'était pas sans danger. La fièvre ne le quittait plus et il maigrissait sensiblement.

Cela ne l'empêchait pas de travailler. Il écrivait des articles pour *Edinstvo*, que les bolcheviks n'avaient pas encore supprimé. Il rassemblait des matériaux pour son « *Histoire de la Pensée sociale en Russie* », dont nous avons parlé plus haut, restant fidèle à son principe : « Il faut s'instruire jusqu'au dernier souffle ».

Parmi les articles écrits à l'hôpital français, se trouve son *E pur si muove*, dans lequel il remerciait les prolétaires de Pétrograd et des autres villes pour leurs témoignages de sympathie, à propos des événements dont il avait souffert à Tsarskoïé Sélo. Il demandait instamment aux ouvriers conscients de ne pas cesser de considérer les égarés comme des frères et de consacrer leur vie à les éclairer. Aussi faut-il bien mal le connaître pour lui prêter, comme à fait Sadoul, l'idée infernale de provoquer à l'émeute le peuple qui suivait les bolcheviks, afin de l'écra-

ser. Mme Plékhanoff, qui a assisté à toutes les conversations de son mari avec Sadoul, conteste avec la dernière énergie les assertions de Sadoul.

Monatte, dans *L'Humanité*, tient pour vraies les allégations de Sadoul et explique les dénégations de Mme Plékhanoff par le désir très humain de défendre la mémoire de son mari.

Mme Plékhanoff déclare à ce sujet qu'elle tient la courte période de la vie de Plékhanoff, à son retour dans sa patrie après quarante années d'exil, pour la plus belle et la meilleure de toute sa carrière. Seul, presque abandonné par ceux de ses disciples qui craignaient l'impopularité, il est allé la tête haute, plein de courage, contre le courant. Lors de son séjour à Moscou, en août 1917, quand il parlait devant le peuple et les intellectuels de cette ville, quelqu'un dit à la tribune : « Ah ! Si Plékhanoff voulait être démagogue et suivre le courant, sa route de Pétrograd à à Moscou serait jonchée de roses ! » Mais Plékhanoff préférait la vérité.

C'est aussi à l'Hôpital français qu'il écrivit une série d'articles publiés sous le titre général d'*A.B.C.*, dans lsequels, en réponse à un libéral qui prétendait que les bolcheviks avaient pris chez Plékhanoff beaucoup de leurs idées et de leur tactique, il marque nettement et d'une façon brillante et spirituelle la limite qui le sépare des bolcheviks.

* * *

Cependant son état s'aggravait toujours. Il fallait quitter Pétrograd pour un climat moins pernicieux. Mais où aller ? Un grand voyage était impossible ; tous les chemins étaient barrés. Il ne restait guère que la Finlande. Pendant des semaines, il fallut lutter pour décider Plékhanoff, qui ne voulait pas quitter sa patrie en un pareil moment. « Bien que cloué au lit, je puis — disait-il — lutter encore par la plume ».

Le voyage en Finlande se fit dans des conditions extrê-

mement pénibles, car on manquait de tout ce qu'exige le transport d'un malade.

Durant la première partie de son séjour en Finlande, Plékhanoff, malgré la fièvre qui ne le quittait plus, se sentit assez bien physiquement et moralement. Il conservait des liens avec Pétrograd ; des amis venaient le voir, assez rarement il est vrai, vu les difficultés des communications. Il suivait avec un intérêt passionné tout ce qui se passait sur le front et dans le pays, et bien qu'il fût déjà trop faible pour tenir la plume, il envoyait à ses camarades de Russie, par l'intermédiaire de sa femme, des conseils et des observations sur leur tactique. Il gardait ainsi quelque influence sur les événements.

Lorsque les Allemands avancèrent sur Pétrograd et que Trotzky lança une proclamation aux ouvriers les invitant à défendre le Pétrograd de la révolution, Plékhanoff insista pour que ses partisans se joignissent aux ouvriers insurgés pour sauver la capitale. C'est au moment de la paix de Brest-Litovsk que son inquiétude fut la plus grande.

Il continuait cependant à lire, à travailler ; il discutait avec animation, sur les sujets les plus divers, avec ceux qui venaient le voir. Tous, trompés par son énergie, croyaient à sa guérison : le médecin du sanatorium en était persuadé.

Mais, le 15 mars, une complication survint et, dès lors, avec des hauts et des bas, le mal empira rapidement. C'était pendant la guerre civile en Finlande. Les Blancs occupaient le nord du pays : les Rouges, le sud. Le pays était terrorisé et le sang coulait à flots. Le sanatorium fut complètement coupé d'avec la Russie. Plus de journaux, plus de visites. Nous ne savions plus rien de ce qui se passait ni en Russie, ni en France, que Plékhanoff considérait comme sa seconde patrie. Parfois seulement, des fuyards apportaient des nouvelles plus ou moins fantaisistes. On ne savait rien de l'Europe occidentale Les journaux finlandais eux-mêmes n'arrivaient pas. Ce furent pour Plékhanoff des heures très dures. On savait que les Allemands

avançaient de nouveau sur Paris, que Paris courait le plus grand danger et l'incertitude dans laquelle Plékhanoff se trouvait sur le sort de la France et de la Belgique était lourde à son cœur.

Avec les progrès de la maladie, ses souffrances physiques augmentèrent. Il avait des crises d'étouffement pendant la nuit et délirait par moments. Dans l'intervalle, il lisait, ou bien sa femme lui faisait la lecture à haute voix, car il n'avait presque plus la force de tenir le livre. Mais il était forcé de changer souvent de lectures, car il avait de la peine à se concentrer. A son grand chagrin il dut abandonner les ouvrages de philosophie et de sciences sociale. Il se faisait lire souvent Plutarque et Thucydide. Deux semaines avant sa mort, il demanda à sa femme de lui lire à haute voix, le *Discours* de Periclès aux Athéniens après la guerre du Péloponèse. Il le connaissait bien, et il l'entendit, cette fois, avec un enthousiasme junévile. Dix jours avant sa mort, il montrait une fois de plus cet amour du beau qui avait marqué toute sa vie : il avait en visite une vieille dame polonaise très cultivée qu'il interrogea sur les hymnes polonais, puis la conversation roula sur Mickieviez. Plékhanoff était transformé, et les assistants pouvaient se croire en présence d'un homme en parfaite santé. Malgré les protestations de Mme Plékhanoff, qui craignait une trop grande fatigue, la conversation dura longtemps, et il fallut presque emmener de force la dame polonaise. En sortant, elle dit à Mme Plékhanoff : « Il est tout à fait bien portant ! Est-ce qu'il y a des malades comme lui ! »

Mais le délire revenait plus fréquemment, et les nuits étaient de plus en plus lourdes. Plékhanoff comprit la gravité de son état. Dans une conversation avec sa femme, il parla pour la première fois de la mort et de son avenir à elle. Mme Plékhanoff qui s'efforçait toujours d'écarter l'idée de la mort et d'entretenir en lui l'espoir d'une guérison, protesta contre ses paroles. Il lui dit alors : « Tu fais preuve de faiblesse. Nous sommes, toi et moi, deux vieux révolutionnaires, et il faut nous tenir ainsi ! » En disant

ces mots, il leva la main et serra le poing avec tout ce qui lui restait d'énergie. Il ajouta : « Et puis qu'est-ce que la mort ? Une transformation de la matière. Tu vois — dit-il en tournant son regard vers la fenêtre qui ouvrait sur un jardin — tu vois ce bouleau qui s'appuie si tendrement contre ce pin. Moi aussi je me transformerai peut-être un jour en un pareil bouleau. Qu'y a-t-il là de mauvais ? ».

Pendant son délire, il parlait, discutait, probablement avec des camarades qu'il voyait dans l'erreur ; il lui arrivait de se mettre en colère. Une fois, dans un ces moments, il dit très distinctement en faisant un énergique mouvement de la main : « Ils peuvent ne méconnaître, je leur apprendrai à me connaître ». Il prenait parfois ceux qui l'entouraient pour des camarades proches ; c'est ainsi qu'il prit pour Vandervelde le médecin qui le soignait.

Le 29 mai, veille de sa mort, il put encore écouter une lecture.

Le 30 au matin, il se sentit mieux ; il avait retrouvé toute sa conscience, ce qui donna de faux espoirs à son entourage. Il était tranquille et sommeillait. A deux heures, pendant le repas, il poussa un cri et mourut.

M. Kamenskaïa.

ANARCHISME & SOCIALISME

I

LE POINT DE VUE DU SOCIALISME UTOPIQUE

Les matérialistes français du dix-huitième siècle, tout en menant une guerre sans trêve ni merci contre tous les « *infâmes* » dont le joug pesait sur la France de ce temps-là, ne dédaignaient point les recherches sur ce qu'ils appelaient la *législation parfaite*, c'est-à-dire la meilleure de toutes les législations possibles, une législation telle qu'elle pût donner aux « humains » la plus grande somme de félicité, et s'appliquer à toutes les sociétés existantes, — justement par cela même qu'elle était une législation *parfaite* et partant la plus « *naturelle* ». Les incursions dans le domaine de la « législation parfaite » occupent une place assez considérable dans les œuvres d'un Holbach ou d'un Helvétius. D'un autre côté, les socialistes de la première moitié de notre siècle s'adonnent avec un zèle énorme, avec une persévérance sans égale, à des recherches sur la meilleure des organisations sociales possibles, sur *une organisation sociale parfaite*. C'est là un trait saillant, caractéristique, qui leur est commun avec les matérialistes français du siècle dernier. C'est ce trait-là qui doit attirer, avant tout, notre attention dans cette étude.

Pour résoudre le problème d'une organisation sociale parfaite ou, ce qui revient au même, de la meilleure de toutes les législations possibles, il faut évidemment posséder un *critérium*, à l'aide duquel nous

puissions comparer entre elles les diverses « législations ». Et ce critérium-là, il faut qu'il ait un caractère spécial. Il ne s'agit pas, en effet, d'une « législation » *relativement* meilleure, c'est-à-dire d'une législation *meilleure dans des circonstances données* : loin de là ! Il nous faut trouver une législation *parfaite*, une législation dont la perfection n'ait rien de *relatif*, ne dépende en rien du temps et du lieu, soit *absolue*. Force nous est donc de faire abstraction de *l'histoire*, puisque tout y est relatif, que tout y dépend des circonstances de de temps et de lieu. Mais, abstraction faite de l'histoire de l'humanité, qu'est-ce qui nous reste pour nous guider dans nos recherches « législatives » ? Il nous reste l'humanité, *l'homme en général, la nature humaine*, dont l'histoire n'est que la manifestation. Voilà notre critérium bien déterminé. Une législation parfaite, la meilleure de toutes les législations possibles, est celle qui correspond le mieux à la nature humaine. Il se peut bien que, même en possédant un pareil critérium, nous ne réussissions pas, faute de « *lumières* » ou de *logique*, à résoudre le problème de la meilleure législation : *errare humanum est* ; mais il paraît bien incontestable que ce problème-là *puisse* être résolu, qu'on *puisse* en s'appuyant sur la connaissance exacte de la nature humaine, trouver une législation, une organisation sociale parfaite.

Tel était, dans la science sociale, le point de vue des matérialistes français. L'homme est un être sensible et raisonnable, disaient-ils ; il fuit les sensations douloureuses, il recherche les sensations agréables. Il a assez d'intelligence pour pouvoir reconnaître ce qui lui est utile, comme également ce qui lui est nuisible. Dès que vous reconnaissez ces axiomes, vous pouvez, la réflexion et la bonne volonté aidant, arriver dans vos considérations sur la meilleure législation à des conclusions aussi bien fondées, aussi rigoureuses, aussi indiscutables que celles que donne la démonstration mathématique. Ainsi Condorcet se faisait fort de cons-

truire déductivement tous les préceptes de la saine morale, en partant de cette vérité que l'homme est un être sensible et raisonnable.

Il est presque inutile de dire qu'en cela Condorcet se trompait. Si les « philosophes » arrivèrent, dans cette branche de recherches, à des conclusions d'une valeur incontestable, quoique *très relative*, ils le devaient à ce que, sans s'en apercevoir, ils quittaient à tout moment leur point de vue abstrait de la *nature humaine en général* et se plaçaient à celui de la *nature d'un homme du Tiers-Etat plus ou moins idéalisé.* Cet homme-là « sentait » et « raisonnait » d'une façon nettement déterminée par son milieu social. Il était de sa « nature » de tenir fermement à la propriété bourgeoise, au gouvernement représentatif, à la liberté du commerce (laissez faire ! laissez passer ! s'écriait sans cesse la « nature » de cet homme), et ainsi de suite. En réalité, les philosophes français avaient toujours en vue les besoins économiques et politiques du Tiers-Etat ; c'était là leur véritable critérium. Mais ils s'en servaient d'une *façon inconsciente*, et c'était par un long détour sur le champ de l'abstraction qu'ils arrivaient jusqu'à lui. Leur procédé *conscient* se réduisait toujours à des considérations abstraites sur la « *nature humaine* » et sur les institutions sociales et politiques qui correspondent le mieux à cette nature.

Ce procédé était aussi celui des socialistes. Homme du dix-huitième siècle, Morelly, « pour prévenir une foule de vaines objections qui ne finiraient point », pose comme principe incontestable « que dans l'ordre moral, la nature est une, constante, invariable..., que ses lois ne changent point » et que « tout ce qu'on peut alléguer de la variété des mœurs des peuples sauvages ou policés ne prouve point que la nature varie », que cela montre tout au plus « que par des accidents qui lui sont étrangers, quelques nations sont sorties de ses règles ; d'autres y sont restées soumises, à certains égards, par pure habitude ; d'autres, enfin,

y sont assujetties par quelques lois raisonnées qui ne contredisent pas toujours cette « nature », enfin que « *l'homme quitte le vrai, mais le vrai ne s'anéantit point* » (1). Fourier s'appuie sur l'analyse des passions humaines ; R. Owen prend pour point de départ certaines considérations sur la formation du caractère humain ; Saint-Simon, qui a déjà une si grande compréhension de *l'évolution historique* de l'humanité, revient toujours à la *nature humaine* pour s'expliquer les lois de cette évolution ; les *saint-simoniens* déclarent que leur philosophie est « basée *sur une nouvelle conception de la nature humaine* ». Les socialistes des diverses écoles ont beau se combattre à cause de la dissemblance de leurs conceptions de la nature humaine ; tous, sans exception aucune, ils sont persuadés que la science sociale n'a point, qu'elle ne *peut point* avoir d'autre base qu'une notion adéquate de cette nature. Ici, ils ne diffèrent en rien des matérialistes du dix-huitième siècle. La nature humaine est leur critérium invariable dans leur critique de la Société existante et dans leurs recherches d'une organisation sociale comme elle devrait être, d'une législation parfaite.

Morelly, Fourier, Saint-Simon, Owen, nous les considérons tous maintenant comme des socialistes utopistes. Puisque nous connaissons le point de vue général qui leur était commun à tous, nous pouvons nous rendre un compte exact de ce que c'est que le *point de vue utopiste*. Ce sera d'autant plus utile que, surtout parmi les adversaires du socialisme, on emploie cette expression : *utopiste*, sans lui attacher une signification tant soit peu précise.

Est utopiste quiconque recherche une organisation sociale parfaite en partant d'un principe abstrait.

Le principe abstrait ayant servi de base aux recherches des utopistes, était celui de la *nature humaine*.

(1) Voir le *Code de la Nature*, Paris, Villegardelle, 1841, page 66, note.

D'ailleurs il y a eu des utopistes qui se servaient de ce principe *indirectement, par l'intermédiaire de notions dérivées de lui*. On peut, par exemple, en recherchant une « législation parfaite », une organisation idéale de la société, prendre pour point de départ la notion des *droits de l'homme*. Mais il est évident que cette notion dérive en dernière analyse de celle de la nature humaine.

Il est également évident qu'on peut être *utopiste* sans être *socialiste*. Les tendances bourgeoises des matérialistes français du siècle dernier se font jour surtout dans leurs considérations sur une législation parfaite. Mais cela ne détruit en rien le *caractère utopiste* de ces recherches. Nous avons vu que le procédé des socialistes utopistes ne diffère point de celui d'Holbach ou d'Helvétius, ces champions de la bourgeoisie française révolutionnaire,

Il y a plus que cela. On peut bien dédaigner tout rêve d'avenir, on peut être convaincu que le monde social, où l'on a le bonheur de vivre, est le meilleur des mondes sociaux possibles, et malgré tout cela on peut envisager la structure et la vie du corps social *de ce même point de vue d'où les envisageaient les utopistes*.

Cela paraît paradoxal, et pourtant rien n'est plus vrai. Un exemple pour le prouver.

En 1753 parut l'œuvre de Morelly ayant pour titre : *Les Iles flottantes ou la Basiliade du célèbre Pilpaï, traduit de l'Indien*. Voici à l'aide de quels arguments une revue de ce temps, la *Bibliothèque Impartiale*, combattait les idées communistes de l'auteur :

« On sait assez combien il y a de distance entre les plus belles spéculations de cet ordre et la possibilité de l'exécution ; c'est que dans la théorie on prend des hommes imaginaires qui se prêtent avec docilité à tous les arguments, et qui secondent, avec un zèle égal, les vues du législateur ; mais dès qu'on veut réaliser les choses, il faut se servir des hommes tels qu'ils sont,

c'est-à-dire indociles, paresseux, ou bien livrés à la fougue de quelque violente passion. Le projet d'égalité est, en particulier, un de ceux paraissent les plus répugnants au caractère des hommes : ils naissent pour commander ou pour servir : un état mitoyen leur est à charge ».

Les hommes naissent pour commander ou pour servir. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans la société, nous voyons des maîtres et des serviteurs : c'est *la nature humaine* qui le veut ainsi. La *Bibliothèque Impartiale* avait beau repousser les « spéculations » communistes, le point de vue d'où elle regardait les phénomènes sociaux — *le point de vue de la nature humaine* — lui était commun avec l'*utopiste Morelly.*

Et qu'on ne nous dise pas que cette revue n'était probablement pas sincère dans son argumentation, qu'elle en appelait à la nature humaine dans l'unique but de dire quelque chose en faveur des exploitateurs, en faveur de ceux qui « commandent ». Sincère ou hypocrite, la *Bibliothèque Impartiale* se plaçait, dans sa critique de Morelly, au point de vue commun à tous les écrivains de ce temps-là : tous, ils en appelaient à la nature humaine, conçue de telle ou telle manière, tous, excepté les retardataires qui, ombres vivantes du temps passé, continuaient à en appeler à *la volonté de Dieu.*

Le point de vue de la nature humaine, le dix-neuvième siècle l'a hérité, comme nous le savons, de son prédécesseur : *les socialistes utopistes* n'en avaient point d'autre.

L'exemple de Saint-Simon, homme génial d'un savoir encyclopédique, montre, peut-être plus clairement que tout autre, combien borné et insuffisant était ce point de vue et dans quel inextricable dédale de contradictions il amenait tous ceux qui s'en servaient. Saint-Simon nous dit, avec la conviction la plus profonde : « L'avenir se compose des derniers termes d'une série, il est facile de poser les suivants ; ainsi, *du passé bien observé, on peut facilement déduire l'avenir* ». C'est

tellement vrai qu'au premier moment on se demande : Pourquoi donc range-t-on parmi les *utopistes* un homme qui avait une idée si claire du lien qui rattache ensemble les diverses phases de l'évolution historique? Cependant, faites une connaissance plus familière avec les idées historiques de Saint-Simon, et vous verrez que ce n'est pas à tort qu'on l'appelle *utopiste*. L'avenir se déduit du passé, l'évolution historique de l'humanité est un processus conforme à des lois. Mais quel est ce mobile, cette force qui fait mouvoir l'espèce humaine, qui l'a fait passer d'une phase de son évolution à l'autre ? En quoi cette force peut-elle consister? Où faut-il la chercher ? *C'est ici que Saint-Simon revient au point de vue de tous les utopistes, au point de vue de la nature humaine.* Ainsi, selon lui, la Révolution française avait pour cause fondamentale le changement des forces qui s'était opéré au temporel et au spirituel ; pour la diriger convenablement et pour la bien terminer, il fallait « mettre en activité politique directe les forces qui étaient devenues prépondérantes », en d'autres termes, il fallait appeler les *industriels* et les *savants* à former le système politique correspondant au nouvel état social. Cela n'a pas été fait, et la Révolution, qui avait bien commencé, était presque immédiatement jetée dans une fausse route : *les légistes* et *les métaphysiciens* devinrent les maîtres de la situation. Comment expliquer cet événement historique ? « Il est dans la nature de l'homme, répond Saint-Simon, de ne pouvoir passer sans intermédiaire d'une doctrine quelconque à une autre. Cette loi s'applique bien plus impérieusement encore aux différents systèmes politiques par lesquels la marche naturelle de la civilisation oblige l'espèce humaine à passer. Ainsi, la même nécessité qui a créé dans l'industrie l'élément d'un nouveau pouvoir temporel destiné à remplacer le pouvoir militaire, et, dans les sciences positives, l'élément d'un nouveau pouvoir spirituel appelé à succéder au pouvoir théologique, a dû développer et mettre en activité (avant que ce chan-

gement dans l'état de la société eût commencé à devenir très sensible) un pouvoir temporel et un pouvoir spirituel d'une nature intermédiaire, bâtarde et transitoire dont l'unique rôle était d'opérer la transition d'un système social à l'autre » (1).

On le voit, les « séries historiques » de Saint-Simon n'expliquent au fond rien du tout ; elles ont elles-mêmes besoin d'être expliquées et, pour le faire, il faut s'adresser à l'inévitable *nature humaine* : la Révolution française a été jetée dans une telle voie parce que la nature humaine est telle et telle (2).

De deux choses l'une : ou la nature humaine est *invariable*, comme le supposait Morelly, et alors elle n'explique rien dans *l'histoire* qui représente *les variations perpétuelles* des rapports des hommes dans la société ; ou elle varie elle-même selon les circonstances dans lesquelles vivent les hommes, et alors, loin d'être *la cause*, elle est elle-même *l'effet* de l'évolution historique. Les matérialistes français savaient très bien que l'homme est le produit de son milieu social : « *l'homme est tout éducation* » a dit Helvétius. Il semble que, d'après cela, Helvétius doive quitter le point de vue de la nature humaine pour étudier les lois de l'évolution du *milieu*, façonnant la nature humaine, donnant à l'homme social telle ou telle « *éducation* ». Et, en effet, Helvétius a fait quelques efforts dans cette direction.

---

(1) *Du système industriel*, Paris, 1821, p. 52.

(2) De même, si dans l'histoire nous voyons les *périodes critiques* et les *périodes organiques* se succéder alternativement. Cela s'explique aussi, en dernière instance, par les propriétés de la nature humaine. Il est clair qu'un pareil point de vue devait engendrer une foule d'analogies fantaisistes entre l'organisme individuel et l'organisme social. Le comtisme (la caricature bourgeoise du saint-simonisme) en est très riche. Saint-Simon lui-même n'avait rien contre de pareilles analogies. Voyez, par exemple, ses *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, Paris, 1825.

Mais ni lui, ni ses contemporains, ni les socialistes de la première moitié de notre siècle, ni aucun des représentants de la science de la même période, ne réussirent à découvrir ce nouveau point de vue qui devait permettre d'étudier l'évolution du milieu social, cause de « l'éducation » historique de l'homme, des changements qui se produisent dans sa « nature ». Force donc leur était de revenir à la nature humaine comme au seul point de vue qui semblât donner une base un peu solide aux recherches scientifiques. Mais puisque la nature humaine varie à son tour, il était indispensable de faire abstraction de ses variations, de rechercher en elle des propriétés stables, des propriétés fondamentales qui se conservent malgré tous les changements dans ses propriétés secondaires.

C'est ainsi qu'à la fin du compte on arrivait à une maigre abstraction, — comme celle des « philosophes », par exemple : *l'homme est un être sensible et raisonnable* — qui avait l'air d'une acquisition d'autant plus précieuse qu'elle laissait une liberté complète à toutes les suppositions gratuites et à toutes les conclusions fantaisistes.

Un Guizot n'avait nul besoin de rechercher la meilleure organisation sociale, la législation parfaite : il était parfaitement satisfait de celles qui existaient. Mais pour celles-ci, l'argument le plus fort qu'il eût pu mettre en avant pour les défendre contre les attaques des mécontentents, aurait toujours été *la nature humaine* qui, aurait-il dit, rend impossible tout changement sérieux dans la constitution sociale et politique de la France. Les mécontents condamnaient cette constitution en se servant de la même abstraction. Et puisque cette abstraction, étant complètement vide, laissait, comme nous l'avons dit, une liberté complète à toutes les conséquences logiques qui découlaient de ces suppositions, la tâche « scientifique » des réformateurs prenait l'air d'un problème de géométrie : étant donné une telle « nature », trouver quelle structure de

la société lui correspond le mieux. Ainsi Morelly se plaint amèrement de ce que « nos instituteurs anciens » se soient fait faute de poser et de résoudre « cet excellent problème » : « *Trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins, minima de malis* ». Nous avons déjà vu que pour Morelly, la nature humaine était « *une, constante, invariable* ».

Nous savons maintenant en quoi consiste le procédé « scientifique » des utopistes. Pour en finir avec eux, rappelons au lecteur que la « nature humaine » étant une abstraction excessivement maigre et partant très peu nourrissante, les utopistes, en réalité, en appelaient non pas à la nature humaine en général, mais à la nature idéalisée des hommes de leur temps appartenant à la classe dont ils représentaient les tendances sociales. La réalité sociale se faisait donc inévitablement jour dans les œuvres des utopistes, mais les utopistes ne s'en rendaient pas compte ; ils ne voyaient cette réalité qu'à travers une abstraction qui, toute maigre qu'elle fût, n'était que peu diaphane.

II

LE POINT DE VUE DU SOCIALISME SCIENTIFIQUE

Les grands philosophes idéalistes de l'Allemagne, Schelling, Hegel, comprenaient bien l'insuffisance du point de vue de la « nature » humaine. Hegel se moque, dans sa *Philosophie de l'Histoire*, des utopistes français à la recherche de la meilleure des constitutions. L'idéalisme allemand considère l'histoire comme un processus soumis à des lois et cherche le mobile du mouvement historique *en dehors de la « nature » de l'homme*.

C'était un grand pas vers la vérité. Mais ce mobile historique, les idéalistes le voyaient dans l' « *idée ab-*

solue » dans l'esprit du « monde », et comme leur idée absolue n'était qu'une abstraction de notre « *manière de penser* », ils ramenaient, dans leurs spéculations philosophiques sur l'histoire, la vieille amie des philosophes matérialistes, la « nature » humaine, affublée d'un costume digne de la société respectable et austère des penseurs allemands. Chassez la nature par la porte, elle entre par la fenêtre ! Malgré tous les services rendus à la science sociale par les idéalistes allemands, le grand problème de cette science, son problème fondamental restait aussi peu résolu de leur temps qu'il l'était du temps des matérialistes français.

Quelle est donc cette force cachée qui produit le mouvement historique de l'humanité ? On n'en savait rien. On n'avait sur cette question que quelques observations partielles, plus ou moins vraies, plus ou moins ingénieuses — parfois très vraies et très ingénieuses — mais toujours partielles et décousues.

Si la science sociale est sortie enfin de cette impasse, c'est à Karl Marx qu'elle le doit.

D'après Marx, les rapports juridiques, comme les formes politiques, ne doivent pas être expliqués par eux-mêmes, ni par le développement général de l'esprit humain. Ils prennent racine au contraire dans les conditions matérielles de l'existence. C'est presque la même chose qu'entendait Guizot, quand il disait que les constitutions politiques ont leur racine dans « l'état des propriétés ». Mais tandis que pour Guizot, « *l'état des propriétés* » restait un mystère qu'il s'efforçait en vain d'éclaircir à l'aide de considérations sur la nature humaine, pour Marx cet « *état* » n'a plus rien de mystérieux ; il est déterminé par l'état des *forces productives* dont dispose une société donnée : « C'est dans *l'économie* politique qu'on doit étudier l'anatomie de la société bourgeoise ». Mais laissons Marx lui-même formuler sa conception de l'histoire :

« Pour la production sociale de leurs moyens d'existence, les hommes entretiennent des rapports déter-

minés, nécessaires, indépendants de leur volonté, des *rapports de production* qui correspondent à un certain degré de développement des puissances matérielles de la production. L'ensemble de ces rapports de production forme la *structure économique* de la société, la base réelle sur laquelle s'élève la superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent certains modes de *penser sociaux*. Le mode de production de la vie *matérielle* détermine en général le développement de la vie *sociale*, *politique* et *intellectuelle*. Ce n'est donc pas la manière de penser de l'homme qui explique sa manière de vivre, mais au contraire sa manière de vivre qui explique sa manière de penser.

« A un certain degré de leur développement, les *forces* matérielles de la production entrent en conflit avec les *rapports* de production existants, ou pour parler la langue juridique, avec les rapports de *propriété* au sein desquels ces forces avaient évolué jusqu'alors. Ces rapports, qui étaient jadis les formes du développement des forces productives, deviennent pour celles-ci des obstacles. On entre alors dans une période de révolution sociale » (1).

Cette conception tout à fait matérialiste de l'histoire est une des plus grandes découvertes de notre siècle, si riche en découvertes scientifiques. Ce n'est que grâce à elle que la science sociale sortit enfin et pour toujours du cercle vicieux fatal où elle tournait jusque-là ; ce n'est que grâce à elle que cette science possède maintenant une base aussi solide que celle de la science *naturelle*. La révolution opérée par Marx dans la science sociale peut être comparée à celle de Copernic en astronomie. En effet, avant Copernic, on admettait que la Terre restait immobile tandis que le Soleil tournait autour d'elle. Le génial Polonais démontra que c'est le contraire qui a lieu. De même, jusqu'à Marx, le point de vue de la science sociale était celui de la *nature*

(1) *Critique de l'économie politique*, Berlin, 1859, préface.

humaine ; c'est en partant de ce point de vue qu'on tâchait d'expliquer le mouvement historique de l'humanité. Le point de vue du génial allemand est diamétralement opposé : *Tandis que l'homme pour assurer son existence agit sur la nature extérieure, il transforme sa propre nature.* L'action de l'homme sur le monde extérieur suppose certains instruments, certains moyens de production. D'après le caractère de leurs moyens de production, les hommes entretiennent tels ou tels rapports dans le processus de la production (puisque ce processus est un processus social), et d'après leurs *rapports* dans le processus social de la *production*, *modifient leurs habitudes, leurs sentiments, leurs penchants, leur façon de penser et d'agir, bref, leur nature.* Ce n'est donc pas la nature humaine qui explique le mouvement historique, c'est le mouvement historique qui façonne diversement la nature humaine.

Mais s'il en est ainsi, quelle valeur peuvent désormais avoir les recherches, plus ou moins laborieuses, plus ou moins ingénieuses sur la meilleure des organisations sociales possibles ? *Aucune, littéralement aucune* ! Elles ne peuvent que témoigner du manque d'instruction scientifique de ceux qui s'y adonnent. Leur temps est passé à jamais.

Avec le vieux point de vue de la nature humaine doivent disparaître les utopies de toutes couleurs et de toutes nuances. Le grand parti révolutionnaire de notre temps : la *Démocratie socialiste internationale*, s'appuie non pas sur une conception nouvelle de la nature humaine, non pas sur un principe abstrait quelconque, mais sur une *nécessité économique constatée par une observation fidèle.* C'est ce qui fait la force de ce parti, c'est ce qui le rend aussi invincible que la nécessité économique elle-même.

Les moyens de production et d'échange sur la base desquels s'est édifiée la bourgeoisie, furent créés à l'intérieur de la société féodale. A un certain degré du développement de ces moyens de production et d'échange, les conditions dans

lesquelles la société féodale produisait et échangeait, toute l'organisation féodale de l'industrie et de la manufacture, en un mot, les rapports féodaux de propriété cessèrent de correspondre aux forces productives déjà développées. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait briser ces chaînes. On les brisa.

A la place s'éleva la libre concurrence, avec une constitution sociale et politique correspondante, avec la domination économique et politique de la classe bourgeoise.

Sous nos yeux il se produit un mouvement analogue. Les conditions bourgeoises de production et d'échange, le régime bourgeois de la propriété, toute cette société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au magicien qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées. Depuis quelques décades, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est que l'histoire de la révolte des forces productives contre les rapports de propriété qui conditionnent l'existence de la Bourgeoisie et sa domination. Il suffit de mentionner les crises commerciales qui, par leur retour périodique, mettent de plus en plus en question l'existence de la société bourgeoise...

Les armes dont la Bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent aujourd'hui contre la Bourgeoisie elle-même (1).

La bourgeoisie a détruit les rapports de propriété *féodaux* ; le prolétariat mettra fin aux rapports de propriété bourgeois. Entre le prolétariat et la bourgeoisie, la lutte — une lutte implacable, une lutte à outrance — est aussi inévitable qu'elle le fut jadis entre la bourgeoisie et les ordres privilégiés. Mais *toute lutte de classe est une lutte politique*. Pour détruire la société féodale, la bourgeoisie a dû s'emparer du pouvoir politique. Pour enterrer la société capitaliste, le prolétariat devra faire de même. Sa tâche politique est donc tracée d'avance par la force même des choses et non par telle ou telle considération abstraite.

Chose remarquable, ce n'est que depuis Karl Marx

---

(1) *Manifeste communiste*, chapitre I.

que le socialisme se place sur le terrain de la *lutte de classes*. Les socialistes utopistes n'en avaient aucune notion tant soit peu précise. Et en cela ils étaient *en retard* sur les *théoriciens de la bourgeoisie*, leurs contemporains, qui comprenaient très bien au moins la signification historique de la lutte du tiers-état contre la noblesse.

Si chacune des « conceptions nouvelles » sur la nature humaine semblait fournir des indications très précises sur l'organisation de la « société future », le socialisme scientifique est très sobre de détails de ce genre. La structure sociale dépend de l'état des forces productives. Quel sera cet état au moment où le prolétariat prendra en main le pouvoir ? Nous ne le savons pas. Tout ce que nous savons maintenant, c'est que les forces productives qui sont déjà à la disposition de l'humanité civilisée réclament impérieusement *la socialisation des moyens de production et une organisation unitaire de la production*. Cela nous suffit pour ne pas nous désorienter dans notre lutte contre la « masse réactionnaire ».

Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne toutes les autres ; théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien.

Ces paroles, écrites en 1848, ne sont inexactes pour notre temps que sur un point : elles mentionnent des « partis ouvriers » indépendants du parti communiste ; il n'y a plus maintenant de parti ouvrier qui ne suive, de près ou de loin, le drapeau du *socialisme scientifique*, ou, comme il est dit dans le *Manifeste*, du *communisme*.

Ainsi, encore une fois, le point de vue des socialistes utopistes, comme de la science sociale tout entière de leur temps, était la *nature humaine* ou un principe abstrait quelconque dérivé de cette notion. Le point

de vue de la science sociale et du socialisme de notre temps est celui de la *réalité économique et des lois immanentes de son évolution.*

On peut donc facilement se faire une idée de l'impression que font sur les socialistes modernes les arguments des théoriciens de la bourgeoisie qui répètent sans cesse la vieille chanson de l'incompatibilité de la nature humaine avec le communisme. C'est comme si l'on voulait combattre les darwiniens avec des armes tirées des arsenaux scientifiques du temps de Cuvier ! Et, ce qui est plus digne d'attention, c'est que cette vieille chanson n'est pas dédaignée même par des « évolutionnistes » comme Herbert Spencer ! Que voulez-vous ? la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a ! (1).

Voyons maintenant quel rapport il peut y avoir entre le socialisme moderne et ce qu'on appelle l'anarchisme.

III

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA DOCTRINE ANARCHISTE LE POINT DE VUE DE L'ANARCHISME

On m'a reproché encore d'être le père de l'anarchie. C'est trop d'honneur qu'on veut me faire. Le père de l'anarchie est l'immortel Proudhon qui l'a exposée pour la première fois, en 1848.

---

(1) « Non seulement les socialistes, mais encore les prétendus libéraux qui leur préparent la voie croient qu'avec de l'habileté, les défauts de l'humanité peuvent être corrigés par de bonnes institutions. C'est une illusion. Quelle que soit la structure sociale, la nature défectueuse des citoyens se manifestera dans les mauvais effets qu'elle produira. Il n'y a point d'alchimie politique qui puisse transformer en conduite d'or des instincts de plomb. » *L'Individu contre l'Etat*, par Herbert Spencer, trad. J. Gerschal, Paris, 1888, page 64.

Ainsi parlait Pierre Kropotkine dans sa défense devant la police correctionnelle de Lyon (procès de janvier 1883). Comme il arrive souvent à mon aimable compatriote, Kropotkine a avancé une chose inexacte

« Pour la première fois », Proudhon parle de l'anarchie dans son fameux livre : *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, dont la première édition parut en 1840. Mais il « expose » très peu ; il n'y consacre que quelques pages (1). Avant qu'il s'avisât *d'exposer* la théorie anarchiste en 1848, la besogne avait été faite par l'Allemand Max Stirner (pseudonyme de Gaspard Schmidt), en 1845, dans le livre l'*Unique et sa propriété*. Max Stirner a donc un droit assez bien fondé au titre de père de l'anarchie. « Immortelle » ou non, c'est par lui que cette théorie a été « exposée » *pour la première fois*.

Max Stirner.

On a appelé la théorie anarchiste de Max Stirner une caricature de la *philosophie de la religion* de Ludwig Feuerbach. (C'est ainsi que l'appelle, par exemple, Ueberweg dans ses *Grundzüge der Geschichte der Philosophie*. — G. P.). On est même allé jusqu'à supposer que le désir de tourner en ridicule cette philosophie a été l'unique mobile de Stirner en écrivant son livre.

C'est une supposition tout à fait gratuite. Stirner ne plaisante point en exposant sa théorie ; il tient à elle avec une conviction profonde, tout en laissant percer la tendance, assez naturelle pour son temps inquiet, de vouloir dépasser Feuerbach par le caractère radical de ses conclusions.

Pour Feuerbach, ce que les hommes appellent *Divinité* n'est que le produit de leur fantaisie, d'une aberration psychologique. Ce n'est pas la Divinité qui a créé l'homme, c'est l'homme qui a créé la divinité d'après sa propre image. En Dieu, l'homme n'adore

(1) Voir les pages 295-305 de l'édition de 1841.

que sa propre essence. *Dieu* n'est qu'une fiction, mais une fiction très nuisible. Le Dieu chrétien est censé être tout amour, tout pitié pour la pauvre humanité souffrante. Mais malgré cela, ou plutôt *à cause* de cela, tout chrétien vraiment digne de ce nom *déteste* et *doit* détester les *athées* qui lui apparaissent comme une négation vivante de tout amour et de toute pitié. Ainsi le dieu d'amour devient le dieu *de la haine*, le dieu *de la persécution* ; le produit de la *fantaisie* de l'homme devient une *cause réelle* de ses souffrances. Il faut donc en finir avec cette fantasmagorie. Puisque dans la divinité, l'homme n'adore que sa propre essence, il faut déchirer et écarter une bonne fois pour toutes le voile mystique sous lequel a été enveloppée cette essence. L'amour de l'humanité ne doit pas s'objectiver en dehors de l'humanité. « *L'homme est pour l'homme l'Etre suprême* ».

Telle est la pensée de Feuerbach. Max Stirner est parfaitement d'accord avec lui, mais il veut tirer de sa théorie ce qu'il croit en être les dernières et les plus radicales conséquences ; il raisonne ainsi : Dieu n'est qu'un produit de la fantaisie, ce n'est qu'un fantôme. D'accord. Mais qu'est-ce que l'*humanité* dont vous me préconisez l'amour ? N'est-ce pas aussi un fantôme, un être abstrait, une entité métaphysique ? Où existe-t-elle votre humanité, si ce n'est dans la tête des hommes, dans la tête des *individus* ? Il n'y a donc de réel que *l'individu* avec ses besoins, ses tendances, sa volonté. Mais s'il en est ainsi, comment voulez-vous que l'*individu, un être réel*, se sacrifie pour le bonheur de l'homme, un être abstrait ? Vous avez beau vous révolter contre le vieux bon Dieu, vous conservez toujours le point de vue religieux, et l'émancipation que vous vous efforcez de nous donner est purement théologique.

L'Etre suprême est l'être de l'homme, mais du moment que nous envisageons son être et non lui-même, il est absolument indifférent que nous l'étudiions en dehors de lui et le considérions en « Dieu » ou que nous

l'étudiions en lui et l'appelions l' « être de l'homme » ou simplement l' « homme ». *Moi*, je ne suis ni Dieu, ni l'homme en général, ni « Etre suprême », ni mon « être » ; voilà pourquoi il revient au même que je place l' « être » en moi ou en dehors de moi. D'ailleurs nous attribuons toujours à l' « Etre » suprême une qualité, nous le voyons en nous et en dehors de nous : car « l'esprit de Dieu », d'après la conception chrétienne, est aussi « notre esprit » et réside en nous. Il réside dans le ciel et en nous ; nous, pauvres créatures, ne sommes que sa demeure, et quand Feuerbach détruit son séjour céleste et le réduit à se réfugier chez nous avec armes et bagages, sa demeure terrestre est bien vite encombrée (1).

Pour nous soustraire aux désagréments d'un pareil embarras, pour ne pas nous laisser dominer par un fantôme, pour mettre enfin le pied sur une terre ferme, il n'y a qu'un moyen : c'est de *prendre pour point de départ* la seule réalité, notre propre « moi ».

Laissez donc de côté toute chose qui n'est pas absolument ma propre chose. Croyez-vous que ma chose doive être au moins la chose bonne ? Qu'est-ce que le bon, qu'est-ce que le mauvais ? Je ne suis que *ma* chose et je ne suis ni bon, ni mauvais. Cette qualité n'a pour moi aucun sens. Ma chose n'est ni la chose divine, ni la chose humaine, ce n'est pas la vérité, ni le bien, ni le droit, ni la liberté, mais seulement *ma* chose : et elle n'est pas générale, mais unique, unique comme mon « moi ». Il n'y a rien au-dessus du « Moi » ? (2).

Religion, Science, Morale, Droit, Loi, Famille, Etat sont autant de jougs qu'on m'impose au nom d'une abstraction, sont autant d'*oppresseurs* que « moi », l'individu conscient de ma propre « chose », je combats par tous les moyens qui se trouvent à ma disposition. Votre *morale*, non seulement la morale des philistins bour-

(1) *L'Unique et sa propriété*, 2e éd., Leipzig, 1882, pp. 35-36.
(2) *Ibid.*, pp. 7-8.

geois, mais la morale la plus élevée, la plus humanitaire n'est que la religion ayant changé d' « Etre suprême ». Votre *droit* qui, d'après vous, naît avec l'homme n'est qu'un fantôme, et, si vous le respectez, vous n'êtes pas plus avancés que les héros d'Homère qui s'effrayaient dès qu'ils voyaient un dieu combattre dans les rangs de leurs ennemis. Le droit c'est la force.

Qui a la force, a le droit. Si vous n'avez pas celle-là, vous n'avez pas celui-ci. Est-il si difficile d'arriver à cette sagesse ? » (1).

On veut me persuader de sacrifier mes intérêts à ceux de l'*Etat*, même au plus démocratique...

Chaque Etat est une *tyrannie*, que les despotes soient un ou plusieurs, ou comme on se l'imagine d'une république, que *tous* soient les maîtres, c'est-à-dire despotes les uns des autres. C'est justement le cas d'une loi élaborée dans une *assemblée populaire*, qui devient la *loi* de *chaque* individu, envers laquelle il a désormais le *devoir d'obéissance*. On a beau imaginer le cas où *chacun* aurait exprimé la même volonté et où une parfaite « volonté générale » aurait donné naissance à la loi, cela reviendrait au même. Est-ce que ma volonté d'hier ne lierait pas ma volonté d'aujourd'hui et de demain ? Ma volonté serait en ce cas *paralysée*. *Stabilité* fâcheuse ! Mon œuvre, expression de ma volonté, serait devenue ma *souveraine*. Et *moi*, le créateur, je serais *entravé* dans ma volonté et dans ma décision nouvelle ! Parce que hier j'aurais été sot, je devrais le demeurer toute ma vie ! Ainsi en vivant sous un Etat, je suis, dans la meilleure des hypothèses — je pourrais aussi bien l'appeler : la pire des hypothèses — l'esclave de moi-même. Parce que hier j'avais une volonté, aujourd'hui je n'en ai plus ; parce que, libre hier, aujourd'hui me voilà esclave (2).

Ici un partisan de l'Etat démocratique pourrait faire observer à Stirner que son « Moi » va un peu trop loin dans dans le désir de pousser à l'absurde la liberté dé-

(1) *Ibid.*, pp. 196-197.
(2) *Ibid.*, p. 200.

mocratique ; puisque une mauvaise loi peut être abrogée aussitôt que le voudra la majorité des citoyens, on n'est pas du moins forcé de la subir sa vie durant. Mais ce n'est qu'un détail insignifiant, et Stirner répondrait d'ailleurs que la nécessité même d'en appeler à une majorité prouve que je ne suis plus le maître de ma propre conduite.

Les *conclusions* de notre auteur sont irréfutables pour cette simple raison que dire : je ne reconnais rien au-dessus de moi, c'est *déjà* dire : je me sens *opprimé* par toute institution qui m'impose un *devoir* quelconque. C'est une simple *tautologie.*

Il est évident qu'aucun « *Moi* » ne peut exister tout seul. Stirner le sait bien, et voilà pourquoi il préconise les *associations d'égoïstes,* c'est-à-dire les libres associations dans lesquelles chaque « moi » *entre* et dans lesquelles il *reste* quand — et tant que — cela est conforme à ses intérêts.

Arrêtons-nous ici. Nous voilà vis-à-vis d'un système « *égoïste* » par excellence. C'est peut-être le seul que l'histoire de la pensée humaine ait à enregistrer. On a accusé les matérialistes français du siècle dernier d'avoir prêché l'égoïsme. C'est bien à tort. Les matérialistes français ont toujours prêché la « *vertu* », et ils le faisaient avec tant de zèle que Grimm pouvait, non sans raison, se moquer de leurs « *capucinades* » sur ce sujet. La question de l'égoïsme avait pour eux la signification d'un double *problème* :

1° *L'homme n'est que sensibilité.* (C'était la base de toutes leurs considérations sur l'homme.) Par sa nature même, il est forcé d'éviter la souffrance et de rechercher le plaisir ; comment se fait-il donc que nous voyons des hommes capables d'endurer les plus grandes souffrances pour le triomphe d'une idée quelconque, c'est-à-dire, en dernière analyse, pour procurer des sensations agréables à leur *prochain* ?

2° Puisque que l'homme n'est que sensibilité, il nuira à son prochain s'il est placé dans un milieu social

où les intérêts d'un individu contredisent ceux des autres. Quelle est donc la législation capable de faire concorder le bien public et celui des individus ?
— *Là, dans ce double problème,* est toute la signification de ce qu'on appelle l'éthique matérialiste du XVIIIe siècle.

Max Stirner poursuit un but tout à fait opposé. Il se moque de la « vertu », et, loin de souhaiter son triomphe, il ne considère comme raisonnables que les égoïstes pour lesquels rien n'est au-dessus du « moi ». Encore une fois, c'est le théoricien par excellence de l'égoïsme.

Les bons bourgeois dont les oreilles sont aussi pudiques et vertueuses que leurs *cœurs* sont durs, ceux qui, tout en buvant du *vin, prêchent officiellement l'eau,* ont été scandalisés jusqu'aux dernières limites par l' « *immoralité* » de Stirner. « C'est la ruine complète du monde moral ! » s'écrièrent-ils. Mais, comme il arrive toujours, la vertu des Philistins se montre très faible en argumentation. « Le vrai mérite de Stirner, c'est qu'il a dit le dernier mot de la jeune école athée » (c'est-à-dire de l'aile gauche de l'école hégélienne — G. P.), écrivait le Français Saint-René-Taillandier. Les Philistins des autres pays n'avaient pas d'autre opinion sur le « *mérite* » du hardi publiciste. *Du point de vue du socialisme moderne, ce mérite-là apparaît sous un jour bien différent.*

Premièrement, le mérite incontestable de Stirner consiste en ce qu'il combattait ouvertement et énergiquement ce sentimentalisme aigre-doux des réformateurs bourgeois et de beaucoup de socialistes utopistes — d'après lequel l'émancipation du prolétariat devait être le résultat de l'activité vertueuse des gens de « *dévouement* » des diverses classes, surtout de celle des *possédants.* Stirner sait très bien ce qu'on peut attendre du « dévouement » des exploiteurs. Les « riches » sont durs, mais les « pauvres » (c'est la terminologie de notre auteur) ont tort de s'en plaindre, puisque ce ne sont pas les riches qui créent la misère des

pauvres, mais les pauvres qui créent la richesse des riches. C'est donc à eux-mêmes qu'ils doivent s'en prendre si leur situation est difficile. Pour la modifier, ils n'ont qu'à se révolter contre les riches ; dès qu'ils le voudront sérieusement, ils se trouveront les plus forts et le règne de la richesse aura vécu. *Le salut est dans la lutte, et non dans des appels infructueux à la générosité des oppresseurs.* — Stirner prêche donc *la lutte des classes.* Il est vrai qu'il se la représente sous la forme abstraite de la lutte d'une certaine quantité de « moi » égoïstes contre une autre quantité, moins considérable, de « moi » non moins égoïstes. Mais ici nous touchons à un autre mérite de Stirner.

D'après Taillandier, il a dit le dernier mot de la jeune école athée des philosophes allemands. En réalité, il n'a dit que le dernier mot de la *spéculation idéaliste,* mais ce mot-là, il a incontestablement le mérite de l'avoir dit.

Dans sa critique de la religion, *Feuerbach n'est matérialiste qu'à demi.* En adorant Dieu, l'homme n'adore que son propre « être » idéalisé. C'est juste. Mais les religions naissent et périssent comme toute autre chose ici-bas. Cela ne prouve-t-il pas que l' « être » humain ne reste pas immuable, qu'il se transforme au cours de l'évolution historique des sociétés ? Il est clair que *oui.* Mais alors, qu'elle est la cause de la transformation historique de l' « être » humain ? *Feuerbach n'en sait rien.* L'*être humain* n'est chez lui qu'une notion abstraite, comme la *nature humaine* des matérialistes français. C'est là le défaut fondamental de sa critique de la religion. Stirner s'aperçoit bien qu'elle n'a pas une constitution parfaitement robuste. Il veut la fortifier en lui faisant respirer l'air frais de la *réalité.* Il tourne le dos à tout fantôme, à tout *être de raison.* En réalité il n'y a que des individus, se dit-il ; prenons l'individu pour point de départ. Mais, *quel* individu prend-il pour point de départ ? Est-ce Jean, Pierre, Jacques ou Isidore ? Non ; *c'est l'individu en général,* c'est

une nouvelle abstraction, et la plus maigre, celle-ci ; c'est le « moi ».

Stirner s'imagine naïvement qu'il apporte une solution définitive à une vieille question philosophique : celle qui divisait déjà les nominalistes et les réalistes du moyen-âge. « Aucune idée n'a de réalité, dit-il, car aucune n'a d'individualité propre. C'est cette même question qui engendra les controverses scolastiques du réalisme et du nominalisme. » Hélas ! le premier nominaliste enu eût démontré à notre auteur, jusqu'à complète évidence, que son « moi » est une idée comme toute autre, qu'il est aussi peu réel que l' « Un » (*Unus*) mathématique.

Jean, Pierre, Jacques, Isidore ont entre eux des rapports qui ne dépendent pas de la volonté de leurs « moi », leur étant imposés par la structure de la société où ils vivent. Critiquer les institutions sociales au nom du « moi », c'est donc quitter le seul point de vue fécond dans ce cas : celui de la *société*, des lois de sa vie et de son évolution, et se perdre dans le brouillard de l'abstraction. Le « nominaliste » Stirner se complaît justement dans ce brouillard.

Moi est moi (*ich bin ich*), — tel est son point de départ.

Non-moi est non-moi (*nicht-ich ist nicht-ich*), — tel est son résultat.

Moi + moi + moi + etc. (*ich + ich + ich* + etc.), voilà son utopie sociale. C'est de l'idéalisme subjectif pur et simple au service de la critique politique et sociale. *C'est le suicide de la spéculation idéaliste.*

Mais déjà, au cours de la même année (1845) où paraissait l'*Unique*, de Stirner, parut aussi à Francfort-sur-le-Mein le livre de Marx et Engels : *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer & consorten* (1). La spéculation idéaliste y fut

(1) *La Sainte Famille ou Critique de la Critique critique, contre Bruno Bauer et consorts.*

attaquée et battue par le *matérialisme dialectique*, base théorique du socialisme moderne. L'*Unique arrivait trop tard*.

Nous venons de dire : Moi + moi + moi + etc.. — voilà l'utopie sociale de Stirner. Son *association d'égoïstes* n'est, en effet, autre chose qu'une somme de quantités abstraites. Quelles sont, quelles peuvent être les bases de leur union ? Leurs intérêts, répond Stirner. Mais quelle sera, quelle pourra être *la base réelle de telle ou telle combinaison de leurs intérêts ?* Stirner n'en dit rien, et il ne peut en dire quoi que ce soit de déterminé puisque, des hauteurs de l'abstraction où il se place, l'on n'aperçoit plus rien de précis dans la *réalité économique*, mère et nourrice des « Moi » égoïstes et altruistes. Quoi d'étonnant, s'il ne peut éclaircir même cette notion de la lutte des classes dont il approche pourtant assez heureusement ? Les « pauvres » doivent combattre les « riches ». Et puis, lorsqu'ils les auront vaincus ? Alors chacun des anciens pauvres comme chacun des anciens riches luttera contre chacun des anciens riches et contre chacun des anciens pauvres. *Il y aura la guerre de tous contre tous* (Stirner se sert justement de cette expression). Et les statuts des *associations d'égoïstes* seront autant d'armistices partiels dans cette guerre colossale, dans cette lutte universelle. Il y a de l'humeur belliqueuse là-dedans, mais du *réalisme* dont rêvait Max Stirner, *point !*

Laissons là les *associations d'égoïstes*. Un utopiste a beau fermer les yeux à la réalité économique, elle s'impose à lui, *malgré lui*; elle le poursuit partout avec la brutalité d'une force naturelle non dominée par la science. La région élevée du « *Moi* » abstrait ne préserve pas Stirner des obsessions de la réalité économique. Il ne nous parle pas seulement de l' « *Unique* » ; son thème, c'est l' « *Unique* » et « *sa propriété* ». Or, quel aspect a-t-elle, la propriété de l'*Unique* ?

Il va sans dire que Stirner est très peu disposé à respecter la propriété comme *un droit acquis*. « Il n'y

a de légitime propriété, pour autrui, que celle que *tu* trouves légitime qu'il possède. *Cesse-t-elle pour toi* d'être légitime, aussitôt sa légitimité disparaît à ton égard et tu dois sourire du droit absolu du propriétaire. » C'est toujours la même chanson : « Il n'y a rien au-dessus du Moi ». Mais ce peu de respect pour la propriété d'autrui n'empêche pas le « Moi » de Stirner d'avoir les *tendances d'un propriétaire.* L'argument le plus fort contre le *communisme* est, pour lui, cette considération que le communisme, en abolissant la propriété individuelle, fait de tous les membres de la Société de simples *mendiants.* Stirner est indigné d'une pareille iniquité.

« De l'avis des communistes, la communauté doit « être propriétaire. C'est le contraire qui est la vérité. « C'est « *Moi* » qui suis propriétaire et je m'entends « seulement avec les autres à propos de ma propriété. « La communauté ne me fait-elle pas droit, je me ré- « volte contre elle et défends ma propriété. Je suis « propriétaire, mais la propriété *n'est* pas sacrée. « Serais-je simple détenteur ? (Allusion à Proudhon. « — G.P.). Non, jusqu'ici l'on n'était que détenteur ; on « n'avait la possession assurée d'une parcelle que « parce que l'on assurait à autrui la possession d'au- « tres parcelles. Mais maintenant « tout » m'appar- « tient, je suis propriétaire de « tout » ce dont *j'ai be-* « *soin* et je puis m'en emparer. Le socialiste dit : La « Société me donne ce dont j'ai besoin, — l'égoïste dit, « au contraire : Je prends ce dont j'ai besoin. Les « communistes se comportent en mendiants ; *l'égoïste* « *agit en propriétaire* (1) ».

La propriété de l'égoïsme à l'air d'une chose très peu assurée. Un « égoïste » ne reste *propriétaire* que tant que les autres égoïstes ne se décident pas à le dépouiller, le métamorphosant ainsi en *gueux.* Le diable n'est pourtant pas si noir qu'il semble à première vue.

---

(1) *L'Unique et sa propriété.*

Stirner se représente les relations mutuelles des propriétaires « égoïstes » comme des relations *d'échange* plutôt que de *pillage*. Et la force à laquelle il en appelle sans cesse, c'est plutôt la force économique d'un producteur de marchandises débarrassé de toutes les entraves que l'Etat et la « Société » en général lui imposent ou semblent lui imposer.

C'est *l'âme d'un producteur de marchandises* qui parle par la bouche de Stirner. S'il en veut à l'Etat, c'est que l'Etat lui semble ne pas respecter assez la « propriété » des producteurs de marchandises. Il veut *sa* propriété, *toute sa* propriété. L'Etat lui fait payer des impôts, il se permet de l'exproprier au nom de l'utilité publique, Stirner veut un *jus utendi et abutendi* ; l'Etat dit : « d'accord », mais il ajoute qu'il y a abus et abus. Stirner alors crie « au voleur ! » « Je suis l'ennemi de l'Etat, dit-il, qui toujours me met dans cette alternative : Lui ou moi..., *Dans l'Etat il n'y a pas de propriété*, c'est-à-dire il n'y a pas propriété de l'individu, mais propriété de l'Etat. Ce n'est que par l'Etat que j'ai ce que j'ai, de même que c'est que par lui que je suis ce que je suis. Ma propriété privée n'est que l'abandon que me fait l'Etat d'une partie de sa propriété au préjudice des autres citoyens : c'est la propriété de l'Etat. » A bas donc l'Etat et vive la propriété pleine et entière de l' « *individu* » !

Stirner a traduit en allemand le *Traité d'économie politique pratique*, de J.-B. Say (Leipzig, 1845-46). Et quoiqu'il ait traduit aussi Adam Smith, *il ne s'est jamais élevé au-dessus du cercle étroit des notions économiques, vulgairement bourgeoises*. Son « *association d'égoïstes* » n'est qu'une utopie de petit bourgeois révolté. En ce sens on peut dire qu'il prononce le *dernier mot de l'individualisme bourgeois*.

Stirner a encore un troisième mérite. C'est d'avoir eu le courage de son opinion, d'être allé jusqu'au bout de sa théorie individualiste. C'est le plus intrépide, le plus conséquent des anarchistes. A côté de lui, Prou-

dhon, que Kropotkine, comme tous les anarchistes contemporains, tient pour le père de l'anarchie, n'est qu'un *philistin collet-monté*.

Proudhon

Si Stirner combat Feuerbach, « l'immortel » Proudhon imite Kant. « Ce que Kant a fait il y a plus de soixante ans, pour la religion ; ce qu'il avait fait auparavant pour la certitude ; ce que d'autres avant lui avaient essayé pour le bonheur ou le souverain bien, la *Voix du Peuple* se propose de l'entreprendre pour le gouvernement », déclare pompeusement « le père de l'anarchie ».

Examinons ses procédés et ses résultats.

Si l'on en croit Proudhon, avant Kant, le croyant et le philosophe, « d'un mouvement irrésistible », se demandaient : *Qu'est-ce que Dieu* ? Ils se demandaient ensuite : « Quelle est, de toutes les religions, la meilleure ? En effet, s'il existe un Etre supérieur à l'humanité, il doit exister aussi un système de rapports entre cet Etre et l'Humanité : quel est donc ce système ? La recherche de la meilleure religion est le second pas que fait l'esprit humain dans la Raison et dans la Foi. » Kant abandonna ces questions insolubles ; il ne se demanda plus : Qu'est-ce que Dieu et quelle est la vraie religion ? Il s'imposa la tâche d'expliquer l'origine et le développement de l'idée de Dieu, il se mit à faire « la biographie de cette idée ». Et il arriva a des résultats aussi grands qu'inattendus. « Ce que nous cherchons et ce que nous voyons en Dieu, comme parlait Malebranche, ... c'est notre propre idéal, l'essence pure de l'Humanité... L'âme humaine ne s'aperçoit point d'abord par la contemplation réfléchie de son moi, ainsi que l'entendent les psychologues ; elle s'aperçoit hors d'elle-même comme si elle était un être différent placé vis-à-vis d'elle : c'est cette image renversée qu'elle appelle Dieu. Ainsi la morale, la justice, l'ordre, les lois, ne sont plus choses révélées d'en-haut, imposées à notre

libre-arbitre par un soi-disant créateur, inconnu, inintelligible ; ce sont choses qui nous sont propres et essentielles comme nos facultés et nos organes, comme notre chair et notre sang. En deux mots : Religion et Société sont termes synonymes ; l'Homme est sacré pour lui-même comme s'il était Dieu. »

La croyance à l'*Autorité* est aussi primitive, aussi universelle que la croyance à Dieu. « Partout où il existe des hommes groupés en société, on retrouve... le rudiment d'un pouvoir, l'embryon d'un gouvernement. » Depuis un temps immémorial on se demande : Qu'est-ce que le pouvoir ? Quelle est la meilleure forme de gouvernement ? Et c'est en vain qu'on cherche des réponses à ces questions. « Autant de gouvernements que de religions, autant de théories politiques que de systèmes de philosophie. » Y aurait-il moyen de mettre fin à cette controverse interminable et infructueuse ? Y aurait moyen de sortir de cette impasse ? Certainement ! Nous n'avons qu'à suivre l'exemple de Kant Nous n'avons qu'à nous demander d'où vient cette idée de l'autorité, du pouvoir. Nous n'avons qu'à nous informer de la *légitimité de l'idée politique.* Posée sur ce terrain, la question se résoud avec une facilité étonnante.

De même que la religion, le gouvernement est une manifestation de la spontanéité sociale, une préparation de l'humanité à un état supérieur.

Ce que l'humanité cherche dans la religion et qu'elle appelle *Dieu*, c'est elle-même.

Ce que le citoyen cherche dans le gouvernement, et qu'il nomme *Roi*, *Empereur ou Président*, c'est lui-même aussi, c'est la liberté.

Hors de l'humanité, point de Dieu, le concept théologique n'a pas de sens : — Hors de la liberté, point de gouvernement, le concept politique est sans valeur.

Voilà pour la « biographie » de l'idée politique. Une fois connue, elle doit nous éclairer sur la question de savoir quelle est la meilleure forme de gouvernement.

La meilleure forme de gouvernement comme la plus

parfaite des religions, prise au sens littéral, est une idée contradictoire. Le problème n'est pas de savoir comment nous serons le mieux gouvernés, mais comment nous serons le plus libres. La liberté adéquate et identique à l'ordre, voilà tout ce que contiennent de réel le pouvoir et la politique. Comment se constitue cette liberté absolue, synonyme d'ordre ? Voilà ce que nous enseignera l'analyse des différentes formules de l'autorité. Pour tout le reste, nous n'admettons pas plus le gouvernement de l'homme par l'homme que l'exploitation de l'homme par l'homme (1).

Nous nous trouvons maintenant au sommet de la philosophie politique de Proudhon. C'est d'ici que coule le frais et vivifiant ruisseau de sa pensée anarchiste. Avant de suivre la course un peu tortueuse de ce ruisseau, jetons un coup d'œil sur le sentier par lequel nous sommes montés.

Nous nous imaginions suivre Kant. Nous nous trompions. Dans sa *Critique de la Raison pure*, Kant a démontré qu'il est impossible de prouver

---

(1) Voir la préface de la troisième édition des *Confessions d'un Révolutionnaire*, pour toutes les citations ci-dessus. Cette préface n'est qu'un article extrait de la *Voix du Peuple* du 5 novembre 1849. Ce n'est qu'en 1849 que Proudhon commence à « exposer » la théorie anarchiste. En 1848, n'en déplaise à Kropotkine, il n'exposait que sa théorie de l'échange, comme on peut s'en convaincre en lisant le tome sixième de ses œuvres complètes (Paris 1868). La critique de la « Démocratie », qui date de mars 1848, n'est pas encore une exposition de la théorie anarchiste. Cette critique constitue une partie de l'opuscule *Solution du problème social*, et cette solution, Proudhon la veut sans impôt, sans emprunt, sans numéraire, sans papier-monnaie, sans maximum, sans réquisition, sans banqueroute, sans loi agraire, sans taxe des pauvres, sans ateliers nationaux, sans association (!), sans participation, sans intervention de l'Etat, sans entrave à la liberté du commerce et de l'industrie, sans atteinte à la propriété, bref et surtout, sans *aucune lutte de classe*. Idée vraiment « immortelle » et digne de l'admiration de tous ces bourgeois pacifiques, sentimentaux ou farouches, blancs, bleus ou rouges !

l'existence de Dieu, parce que tout ce qui n'est pas du domaine de l'expérience nous échappe absolument. Dans sa *Critique de la Raison pratique*, Kant a admis l'existence de Dieu au nom de la morale. Mais il n'a jamais dit que Dieu n'est qu'une image renversée de notre propre âme. Ce que Proudhon lui attribue appartient, comme une propriété incontestable, à Feuerbach. C'est donc l'exemple de celui-ci qu'il a suivi en traçant, dans ses grandes lignes, la « biographie » de l'idée politique. Proudhon nous ramène par conséquent juste au point ou commença, avec Stirner, notre voyage, très peu « *sentimental* ». N'importe, raisonnons encore une fois d'après Feuerbach.

Ce n'est qu'elle-même que l'humanité cherche dans la religion. Ce n'est que lui-même, c'est la liberté que le citoyen cherche dans le gouvernement... Donc l'essence du citoyen, c'est la liberté ! Supposons qu'il en soit ainsi, mais constatons en même temps que notre Kant français, n'a rien, absolument rien fait pour prouver la « *légimité* » d'une pareille « idée ». Et ce n'est pas tout. Quelle est cette liberté que nous supposons être l'essence du *citoyen* ? Est-ce la liberté politique qui devrait le plus naturellement être l'objet principal de ses soins ? Pas le moins du monde ! Supposer cela ce serait faire du « citoyen » un démocrate « autoritaire ». C'est la *liberté « absolue » de l'individu*, laquelle est en même temps « *adéquate et identique à l'ordre* », que notre citoyen « cherche » dans le gouvernement. En d'autres termes, c'est l'anarchie de Proudhon qui est l'essence du « citoyen ». On ne saurait faire une découverte plus agréable, mais la « biographie » de cette découverte donne à réfléchir. En effet. nous avons voulu détruire tous les arguments en faveur de l'Autorité, comme Kant a détruit toutes les preuves de l'existence de Dieu. Pour arriver à ce but, nous avons supposé que c'est la liberté que le citoyen cherche dans le gouvernement, en imitant un peu Feuerbach, d'après qui l'homme adore en Dieu sa propre essence. Et pour

la liberté, nous l'avons d'un coup de main transformée en liberté « absolue », liberté anarchiste. Un, deux, trois, le tour est joué !

Puisque le citoyen ne cherche dans le gouvernement que la liberté « absolue », l'*Etat* n'est qu'une *fiction* (« *Cette fiction d'une personne supérieure appelée l'Etat* »), et toutes ces formules gouvernementales, pour lesquelles les peuples et les citoyens s'entr'égorgent depuis soixante siècles, ne sont qu'une *fantasmagorie* de notre esprit.

Dire que l'homme adore un Dieu, c'est indiquer *l'origine* de la religion, mais ce n'est pas encore faire sa « biographie ». Faire la biographie de la religion, c'est écrire son histoire *en expliquant l'évolution de cette essence de l'homme*, qui trouvait en elle son expression. Feuerhach ne l'a pas fait, il n'a pu le faire, En voulant imiter Feuerbach, Proudhon fut très loin de comprendre l'insuffisance de son point de vue. Tout ce qu'il a fait, c'est d'avoir pris Feuerbach pour Kant et *singé* son Kant-Feuerbach d'une façon tout à fait impitoyable. Il a entendu dire que la Divinité est une fiction ; il en a conclu que l'Etat l'est aussi. Puisque Dieu n'existe pas, comment voulez-vous que l'Etat existe ? Proudhon voulait combattre l'Etat ; il a commencé par nier son existence et les lecteurs de la *Voix du Peuple* d'applaudir, et les ennemis de M. Proudhon de s'effrayer de la profondeur de son esprit philosophique. C'était une véritable tragi-comédie.

Il est presque inutile, pour les lecteurs modernes, d'ajouter qu'en prenant l'Etat pour une fiction, nous nous mettons dans l'impossibilité complète de comprendre son « *essence* » et d'expliquer son évolution historique. C'est ce qui arriva à Proudhon.

Je distingue en toute société deux espèces de constitutions, dit-il : l'une que j'appelle la constitution *sociale*, l'autre, qui est la constitution *politique* : la première intime à l'humanité, libérale, nécessaire et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire.

La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondés sur le libre *Contrat* et l'organisation des *forces économiques*, qui sont en général : le *Travail*, la *Division du Travail*, la *Force collective*, la *Concurrence*, le *Commerce*, la *Monnaie*. les *Actions*, la *Réciprocité des garanties*, etc.

La constitution politique a pour principe l'Autorité. Ses formes sont : la Distinction des classes, la Séparation des pouvoirs, la Centralisation administrative, la Hiérarchie judiciaire, la Représentation de la souveraineté par l'élection, etc. Elle a été imaginée et s'est complétée successivement dans l'intérêt de l'ordre, au défaut de la constitution sociale dont les principes et les règles n'ont pu être découverts qu'à la suite de longues expériences, et font encore aujourd'hui l'objet des controverses socialistes.

Ces deux constitutions, comme il est facile de le voir, sont de nature absolument diverse et même incompatible : mais comme il est dans la destinée de la constitution politique de provoquer et de produire incessamment la constitution sociale, toujours quelque chose de celle-ci se glisse et se pose dans celle-là, qui. bientôt rendue insuffisante, paraissant contradictoire et odieuse, se trouve poussée de concession en concession à une abrogation définitive. (1).

La constitution sociale est intime à l'humanité, *nécessaire*. Pourtant elle n'a pu être découverte qu'à la suite de longues expériences, et à son défaut l'humanité a dû imaginer la *constitution politique*. N'est-ce pas là une conception tout à fait utopiste de la nature humaine et de l'organisation sociale qui lui est intime ? Ne revenons-nous pas au point de vue de Morelly, disant que l'humanité, au cours de son histoire, a toujours été « *hors de la nature* ? » Non, car nous n'avons pas besoin *d'y revenir* : avec Proudhon nous ne l'avons pas quitté un seul instant. En regardant de haut en bas les utopistes à la recherche de *la meilleure forme de gouvernement*, Proudhon ne condamne pas le point de vue utopiste. Il se moque seulement du peu de perspi-

(1) *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, éd. de 1868, tome IX des *Œuvres complètes* de Proudhon, pp. 166-167.

cacité des hommes qui n'ont pas deviné que la meilleure organisation politique, c'est l'absence de toute organisation politique, c'est l'organisation sociale conforme à la nature humaine, nécessaire, *intime à l'humanité.*

La nature de la constitution sociale est absolument différente de celle de la constitution politique et même incompatible avec elle. Néanmoins, il est de la « *destinée* de la constitution politique » de provoquer et de produire incessamment la constitution sociale. C'est énormément confus ! On sortira pourtant d'embarras en supposant que Proudhon veut dire ceci : La constitution politique influe sur l'évolution de la constitution sociale. Mais ici une question se dresse inévitablement : la constitution politique n'a-t-elle pas à son tour sa racine dans la constitution sociale d'un pays comme l'admettait déjà Guizot ? Selon notre auteur — *non* ; d'autant plus *non*, que l'organisation sociale, la vraie et l'unique, n'est que l'affaire de l'avenir ; c'est à son défaut que la pauvre humanité « imagina » la constitution politique. Du reste, la « constitution politique » de Proudhon a un domaine très vaste : elle embrasse même la « *distinction des classes* » et, par conséquent, la *propriété* non « organisée », la propriété telle qu'elle ne devrait pas être, la propriété telle qu'elle est aujourd'hui. Et puisque toute cette constitution n'a été imaginée qu'en attendant l'organisation anarchiste de la société, il est évident que toute l'histoire humaine n'a été qu'une immense méprise. L'Etat n'est pas précisément une fiction, comme l'avançait Proudhon en 1849 ; « les formules gouvernementales pour lesquelles les peuples et les citoyens s'entr'égorgent depuis soixante siècles » ne sont pas non plus une simple « fantasmagorie de notre esprit », comme le croyait le même Proudhon à la même époque ; mais ces formules ne sont, comme l'Etat, comme toute la constitution politique, que le produit de l'ignorance humaine, mère des fictions et des fantasmagories. Au fond, c'est tou-

jours la même chose. Le principal, c'est que l'organisation anarchiste « *sociale* » n'a pu être découverte « qu'à la suite de longues expériences ». Le lecteur voit combien c'est regrettable.

La constitution politique a une influence incontestable sur l'organisation sociale ; elle la provoque au moins, et c'est là sa « destinée », révélée par Proudhon, maître en philosophie kantienne et en organisation sociale. La conclusion la plus logique qui en découle, c'est que les partisans de l'organisation sociale doivent s'appuyer sur l'organisation politique pour arriver à leur but. Mais, toute logique qu'elle est, elle n'est pas du goût de notre auteur. Elle n'est pour lui qu'une fantasmagorie de notre esprit. S'appuyer sur la constitution politique, c'est faire des offrandes au Dieu terrible de l'autorité, c'est prendre part à la lutte des partis. Proudhon ne veut rien de cela : « *Plus de partis ; plus d'autorité ; liberté absolue de l'homme et du citoyen* : en trois mots, voilà notre profession de foi politique et sociale » (1).

Toute lutte de classe est une lutte politique. Celui qui ne veut pas entendre parler de lutte politique renonce par cela même à prendre une part quelconque à la lutte de classe. C'est bien le cas de Proudhon. Dès le commencement de la Révolution de 1848, il prêchait la conciliation des classes. Voici, par exemple, un passage de la ciculaire qu'il adressa à ses électeurs du Doubs et qui date du 3 avril de la même année :

> La question sociale est posée. Vous n'y échappez pas. Pour la résoudre, il faut des hommes qui unissent à l'extrême de l'esprit radical l'extrême de l'esprit conservateur. Travailleurs, tendez la main à vos patrons : et vous, patrons, ne repoussez pas l'avance de ceux qui furent vos salariés.

L'homme qui, dans l'idée de Proudhon, unissait l'extrême de l'esprit radical et l'extrême de l'esprit conservateur, c'était lui-même, P.-J. Proudhon. Il y a là

(1) *Confessions*, pp. 25-26.

d'un côté une fiction commune à tous les utopistes qui s'imaginaient pouvoir s'élever au-dessus des classes et de leurs luttes, et qui croyaient naïvement que toute l'histoire ultérieure de l'humanité devait se réduire à la propagande pacifique de leur nouvel évangile. Mais d'un autre côté cette tendance à réunir le radicalisme et le conservatisme révèle on ne peut plus clairement l' « *essence* » même du « *père de l'anarchie* ». Proudhon était le représentant le plus typique du *Socialisme des petits bourgeois*. Or, la « destinée » du petit bourgeois — tant qu'il ne se place pas au point de vue du prolétariat — est d'osciller sans cesse entre le radicalisme et le conservatisme. Pour rendre plus compréhensible ce que nous venons de dire, il faut se rappeler en quoi consistait l'organisation sociale proposée par Proudhon.

Laissons notre auteur parler lui-même. Il va sans dire qu'en lui laissant la parole nous ne pouvons avoir affaire qu'à un Kant plus ou moins authentique.

Ainsi, la marche que nous nous proposons de suivre, en traitant la question politique et en préparant les matériaux d'une revision constitutionnelle, sera la même que nous avons suivie jusqu'à ce jour en traitant la question sociale. La *Voix du Peuple*, en complétant l'œuvre des deux journaux, ses prédécesseurs, sera fidèle à leurs errements (1).

Que disions-nous dans ces deux feuilles, tombées l'une après l'autre sous les coups de la réaction et de l'état de siège ? — Nous ne demandions point, comme l'avaient fait jusqu'alors nos devanciers et nos confrères : Quel est le meilleur système de communauté ? la meilleure organisation de la propriété ? Ou bien encore : lequel vaut mieux de la propriété ou de la communauté ? de la théorie de Saint-Simon ou de celle de Fourier ? du système de Louis Blanc ou de celui de Cabet ?

A l'exemple de Kant nous posions ainsi la question : comment est-ce que l'homme possède ? comment s'acquiert

---

(1) Il parle des journaux le *Peuple* et le *Représentant du Peuple*, qu'il publia avant la *Voix du Peuple*, en 1848-1849.

la propriété ? comment se perd-elle ? Quelle est la loi de son évolution et de sa transformation ? Où va-t-elle ? Que veut-elle ? Que représente-t-elle enfin ?... Comment ensuite est-ce que l'homme travaille ? Comment s'établit la comparaison des produits ? Comment s'opère la circulation dans la société ? A quelles conditions ? Suivant quelles lois ?

Et la conclusion de toute cette monagraphie de la propriété a été celle-ci : La propriété indique fonction ou attribution ; la communauté, réciprocité d'action ; l'usure toujours décroissante, identité du travail et du capital (*sic !*). Pour opérer le dégagement et la réalisation de tous ces termes jusqu'à présent enveloppés sous les vieux symboles propriétaires, que faut-il ? Que les travailleurs se garantissent les uns aux autres le travail et le débouché ; à cette fin qu'il acceptent comme monnaie leurs obligations réciproques.

Eh bien ! nous disons aujourd'hui : la liberté politique résultera pour nous, comme la liberté industrielle, de notre mutuelle garantie. C'est en nous garantissant les uns aux autres la liberté que nous nous passerons de ce gouvernement dont la destination est de symboliser la devise républicaine : *Liberté*, *Egalité*, *Fraternité*, laissant à notre intelligence le soin d'en trouver la réalisation. Or, quelle est la formule de cette garantie politique et libérale ? Présentement le suffrage universel ; plus tard, le libre contrat...

Réforme économique et sociale par la garantie mutuelle du crédit ; réforme politique par la transaction des libertés individuelles : tel est le programme de la *Voix du Peuple* (1).

Nous ajouterons à cela qu'il n'est pas difficile de faire la « biographie » de ce programme.

Dans une société de producteurs de marchandises, l'échange des produits se fait d'après le travail socialement nécessaire pour leur préparation. Le travail est la source et la mesure de la valeur d'échange. Cela paraît on ne peut plus « *juste* » à tout homme imbu des idées engendrées par la société des producteurs de marchandises. Malheureusement, cette « justice » n'est pas « éternelle », pas plus que rien ici-bas. Le dévelop-

(1) *Confessions*, pp. 7-8.

pement de la production des marchandises entraîne nécessairement la transformation de la plus grande partie de la société en prolétaires, ne possédant que leur force de travail et d'une autre partie en capitalistes qui, achetant cette force, l'unique marchandise des prolétaires, en font la source de leur propre enrichissement. En travaillant pour le compte du capitaliste, le prolétaire produit le revenu de son exploiteur, en même temps que sa propre misère, sa propre dépendance sociale. Est-ce assez injuste, cela ? Le partisan de la « justice » des producteurs de marchandises déplore le sort des prolétaires, il tonne contre le capital. Mais il tonne en même temps contre les tendances révolutionnaires des prolétaires qui parlent de l'expropriation des exploiteurs et de l'organisation communiste de la production. Le communisme, c'est l'injustice, c'est la tyrannie la plus odieuse ! Ce qu'il faut *organiser*, ce n'est pas la *production*, c'est l'échange, assure-t-il.

Mais comment organiser l'échange ? C'est très facile, et ce qui se passe journellement sous nos yeux affligés peut nous servir d'indice. Le travail est la source et la mesure de la *valeur* des marchandises. Mais le *prix* des marchandises est-il toujours déterminé par la valeur ? Est-ce que les prix ne varient pas continuellement selon la rareté ou l'abondance des produits ? La valeur d'une marchandise et son prix ne sont pas identiques et c'est là le malheur, notre grand malheur à nous tous, pauvres et honnêtes gens, qui ne voulons que la justice, qui n'aspirons à avoir que ce qui est à nous. Pour résoudre la question sociale, il faut donc mettre fin à l'« *arbitraire du prix* », à l'« *anomalie de la valeur* » (expressions propres de Proudhon). Et pour cela, il faut « *constituer la valeur* », c'est-à-dire faire en sorte que chaque producteur reçoive, en échange de sa marchandise, toujours juste ce qu'elle coûte. Alors la propriété privée, non seulement cessera d'être le *vol*, mais elle deviendra l'expression la plus adéquate de la justice. Constituer la valeur, c'est constituer la petite pro-

priété privée, et la petite propriété une fois constituée, tout sera justice et bonheur dans notre monde, livré maintenant à la misère et à l'injustice. Et que les prolétaires, qui n'ont aucun moyen de production y fassent attention : en se garantissant un *crédit gratuit*, tous ceux qui veulent travailler se trouveront, comme par un coup de baguette magique, posséder tout ce qu'il faut pour produire.

La petite propriété et sa base économique, la petite production morcelée, a toujours été le rêve de Proudhon. Le grand atelier mécanique moderne lui a toujours inspiré une aversion profonde. Il dit que le travail, comme l'amour, fuit la société. Sans doute, il y a certaine industrie — Proudhon cite les chemins de fer — où l'association est de rigueur. Là, le travailleur isolé doit céder la place aux « *compagnies ouvrières* ». Mais l'exception ne fait que confirmer la règle (1). La petite propriété privée doit être la base de l' « organisation sociale ».

La petite propriété privée tend à disparaître... Vouloir non seulement la conserver, mais faire d'elle la base de la nouvelle organisation sociale, c'est de l'extrême conservatisme. — Vouloir en même temps mettre fin à « l'exploitation de l'homme par l'homme », au système du salariat, c'est en vérité unir aux tendances les plus conservatrices, les vœux les plus radicaux.

Nous ne voulons pas critiquer ici cette utopie de petit bourgeois. Sa critique a déjà était faite de main de maître dans les œuvres de Marx : *Misère de la philosophie* et *Critique de l'économie politique*. Nous observons seulement ce qui suit :

---

(1) Pour Proudhon « le principe d'association invoqué par la plupart des *écoles* (il entend les écoles socialistes) principe essentiellement stérile, n'est ni une force industrielle, ni une loi de l'économie... ce serait plutôt du gouvernement et de l'obéissance, deux termes qu'*exclut* la révolution ». (*Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*) 2e éd., 1851, p. 193.

Le seul lien qui unit entre eux les producteurs de marchandises sur le terrain économique, c'est l'échange. Au point de vue juridique, l'échange apparaît comme le rapport de deux volontés. Le rapport des deux volontés trouve son expression dans le *Contrat*. La production de marchandises dûment constituée est donc le règne de la liberté individuelle « absolue » : en m'obligeant, par un contrat, à faire telle ou telle chose, à livrer telle ou telle marchandise, je ne renonce pas à ma liberté ; loin de la ! J'en profite pour entrer en relations avec mon prochain. Mais en même temps le contrat est un régulateur de ma liberté : en remplissant le devoir que je me suis librement imposé par la signature du contrat, je rends justice aux droits d'autrui. C'est ainsi que la liberté « absolue » devient « adéquate à l'ordre ». — Appliquez la notion du *contrat* à la critique de la « constitution pratique » et vous avez l' « *Anarchie* ».

L'idée de contrat est exclusive de celle de gouvernement... Ce qui caractérise le contrat, la convention commutative, c'est qu'en vertu de cette convention la liberté et le bien-être de l'homme augmentent, tandis que par l'institution d'une autorité l'une et l'autre nécessairement diminuent... Que si tel est le contrat dans son acceptation la plus générale et dans sa pratique quotidienne, que sera le contrat social, celui qui est censé relier tous les membres d'une nation dans un même intérêt.

Le contrat social est l'acte suprême par lequel chaque citoyen engage à la société son amour, son intelligence, son travail, ses services, ses produits, ses biens, en retour de l'affection, des idées, travaux, produits, services et biens de ses semblables : la mesure du droit pour chacun étant déterminée toujours par l'importance de son apport, et le recouvrement exigible au fur et à mesure des livraisons....

Le contrat social doit être librement débattu, individuellement consenti, signé, *manu propria*, par tous ceux qui y participent — ... Le contrat social est de l'essence du contrat commutatif : Non seulement il laisse le contractant libre, il ajoute à sa liberté ; non seulement il lui laisse l'in-

tégralité de ses biens, il ajoute à sa propriété ; il ne prescrit rien à son travail, il ne porte que sur ses échanges... Tel doit être d'après les définitions du droit et de la pratique universelle, le contrat social (1).

Une fois admis, comme principe incontestable et fondamental, que le *contrat* est le « seul lien moral que puissent accepter des êtres égaux et libres », rien de plus facile que de faire une critique « radicale » de la constitution politique. S'agit-il de la justice du droit pénal, par exemple ? Eh bien ! Proudhon vous demandera en vertu de quel contrat la société s'attribue-t-elle le droit de punir les criminels.

Là ou il n'y a pas de convention, il ne peut y avoir, au for extérieur, ni crime, ni délit... La loi, c'est l'expression de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire, ou je ne m'y connais pas, le contrat social, l'engagement personnel de l'homme et du citoyen. Tant que je ne l'ai pas voulue, cette loi, tant que je ne l'ai pas consentie, votée, signée, elle ne m'oblige point, elle n'existe pas. La préjuger avant que je la reconnaisse et vous en prévaloir contre moi malgré ma protestation, c'est lui donner un effet rétroactif, et la violer elle-même. Tous les jours il vous arrive de casser un jugement pour un vice de forme. Mais il n'est pas un de vos actes qui ne soit entaché de nullité et de la plus monstrueuse des nullités : la supposition de la loi. Soufflard, Lacenaire, tous les scélérats que vous envoyez au supplice s'agitent dans leur fosse et vous accusent de faux judiciaire. Qu'avez-vous à leur répondre ? (2).

S'agit-il de l'administration et de la police, Proudhon entonne la même chanson du contrat et du consentement volontaire :

Ne pouvons-nous administrer nos biens, régler nos comptes, transiger nos différends, pourvoir à nos intérêts communs tout aussi bien au moins que nous pouvons veiller à notre salut et soigner nos âmes ? Qu'avons-nous affaire et de la législation de l'Etat, et de la justice de

(1) *Ibid.* pages 124-127.

(2) *Ibid.*, pp. 298-299.

l'Etat, et de la police de l'Etat, et de l'administration de l'Etat, plus que de la religion de l'Etat ? (1).

Quant au ministère des Finances, il est évident que sa raison d'être est tout entière dans les autres ministères... Supprimez l'attelage politique, vous n'avez que faire d'une administration dont l'unique objet est de lui procurer et distribuer la subsistance (2).

C'est logique et c'est « radical », d'autant plus radical que la formule de Proudhon, la valeur constituée, le contrat libre est une *formule universelle*, facilement et même nécessairement applicable à tous les peuples.

Il en est, en effet, de l'économie politique comme des autres sciences : elle est fatalement la même par toute la terre ; elle ne dépend pas des convenances des hommes et des nations, elle ne se soumet au caprice de personne. Il n'y a pas une économie politique russe, anglaise, autrichienne, tartare ou hindoue, pas plus qu'une physique ou une géométrie hongroise, allemande ou américaine. La vérité est égale partout à elle-même... Si donc la science — non plus la religion ni l'autorité — est prise en chaque pays pour règle de la société, arbitre souverain des intérêts, le gouvernement devenant nul, toutes les législations de l'univers sont d'accord (3).

En voilà assez. La « biographie » de ce que Proudhon appelait son programme nous est maintenant bien connue. Dans la *partie économique*, il n'est qu'une utopie de petit bourgeois fermement convaincu que la production de marchandises est le plus « juste » de tous les modes de production possibles et qui veut éliminer ses mauvais côtés (de là son « *radicalisme* ») en conservant pour toute l'éternité ses avantages (de là son « *conservatisme* »). Dans sa *partie politique*, ce programme n'est que l'application aux rapports publics d'une notion (le « *contrat* ») puisée dans le domaine du droit privé de la société des producteurs de

(1) *Ibid.*, p. 304.
(2) *Ibid.*, p. 324.
(3) *Ibid.*, p. 328.

marchandises. La « *valeur constituée* » en économie, le « *contrat* » en politique, — voilà toute la « vérité » scientifique de Proudhon. Il a beau combattre les utopistes, il est utopiste lui-même jusqu'au bout des ongles. Ce qui le distingue des hommes comme *Saint-Simon*, *Fourier* et *R. Owen*, c'est la pauvreté et l'étroitesse extrême de l'esprit, c'est la haine de tout mouvement et de toute idée *vraiment révolutionnaire*.

Proudhon critiquait la *constitution politique* au point de vue du *droit privé*. Il voulait éterniser la propriété privée et détruire à jamais l'Etat, la « fiction » pernicieuse. Déjà, Guizot disait que la constitution politique d'un pays a sa racine dans *l'état des propriétés* de ce pays. Pour Proudhon, la constitution politique ne doit son origine qu'à *l'ignorance humaine*, elle n'a été « imaginée » qu'à défaut de « l'organisation sociale » inventée enfin par lui Proudhon, *anno domini*, etc... Il juge de l'histoire politique de l'humanité comme un utopiste.

Mais la négation utopiste de la réalité ne nous préserve point de son influence. Niée sur *une* page d'une œuvre utopiste, elle prend sa revanche sur *une autre*, où elle apparaît parfois dans toute sa nudité. Ainsi, Proudhon « nie » l'Etat. « Non, non, je ne veux pas de l'Etat, même pour serviteur ; je repousse le gouvernement, même direct », répète-t-il à satiété. Mais, ô ironie de la réalité ! Savez-vous comment il s'imagine la « constitution de la valeur ? » C'est curieux !

La constitution de la valeur, c'est *la vente à juste prix*, à *prix de revient* (1). Si le négociant refuse de livrer sa marchandise à prix de revient, c'est qu'il n'a pas de certitude de vendre en quantité suffisante pour se former un revenu ; en second lieu, rien ne lui garantit qu'il obtiendra la réciproque pour ses achats. Il lui faut donc des garanties. Et ces garanties, elles peuvent « exister de plusieurs manières ». En voici une :

---

(1) *Ibid.* p. 266.

Supposons que le gouvernement provisoire ou l'Assemblée Constituante... eût voulu sérieusement faire reprendre les affaires, relever le commerce, l'industrie, l'agriculture, arrêter la dépréciation de la propriété, assurer du travail aux ouvriers.

On le pouvait en garantissant, par exemple, aux dix mille premiers entrepreneurs, fabricants, manufacturiers, commerçants, etc., de toute la République, l'intérêt à 5 p. 100 des capitaux que chacun d'eux engagerait dans les affaires jusqu'à concurrence, en moyenne, de 100.000 francs... Il est évident que l'Etat... (1).

Il suffit ! « Il est évident que l'Etat » s'impose à Proudhon, au moins « *comme serviteur*... », et cela avec une force si irrésistible que notre auteur finit par se rendre et il le proclame solennellement :

Oui, je le dis bien haut : les associations ouvrières de Paris et des départements tiennent en leurs mains le salut du peuple, l'avenir de la révolution. Elles peuvent tout, si elles savent manœuvrer avec habileté. Il faut qu'une recrudescence d'énergie de leur part porte la lumière dans les intelligences les plus épaisses et fasse mettre à l'ordre du jour, aux élections de 1852, et en première ligne, la *Constitution de la valeur* (2).

Ainsi, *plus de partis ! Pas de politique !* quand il s'agit de la lutte de classe, et : *Vive la politique ! Vive l'agitation électorale* ! *Vive l'action de l'Etat* ! quand il s'agit de la réalisation de la plate et maigre utopie de Proudhon.

Destruam et œdificabo, dit Proudhon. Il y a là beaucoup de cette vanité trompeuse qui lui est si propre. Mais d'un autre côté, c'est, pour nous servir de cette expression de Figaro, la vérité la plus vraie de tout ce qu'il a dit dans sa vie. *Il détruit et édifie*. Seulement le

---

(1) C'est ainsi que Proudhon comprenait la détermination de la valeur par le travail. Il n'a jamais pu comprendre un Ricardo.

(2) *Idée générale*, etc., p. 268.

« mystère » de sa *destruction* se révèle entièrement par la formule : « *Le contrat résoud tous les problèmes.* » Le mystère de son *ædificabo* est dans la force de la réalité bourgeoise, sociale et politique, avec laquelle il se concilie d'autant plus facilement qu'il ne réussit à lui « arracher » aucun de ses « secrets ».

Proudhon ne veut pas entendre parler de l'Etat. Et pourtant, — abstraction faite des propositions pratiques dans le genre de la constitution de la valeur pour lesquelles il s'adresse à l'odieuse « fiction », — *même en théorie*, il « édifie » l'Etat aussitôt après l'avoir « détruit ». Ce qu'il enlève à l'*Etat*, il en gratifie les « *communes* » et les « *départements* ». A la place d'une grande « fiction », une quantité de petites. A la fin du compte, « l'anarchie » se réduit au *Fédéralisme* qui, entre autres avantages, a celui de rendre beaucoup plus difficile que dans un Etat *centralisé* le succès des mouvements révolutionnaires (1). Ainsi finit « l'idée générale de la Révolution » de Proudhon.

Chose curieuse ! C'est Saint-Simon qui est le « père » de l'anarchie de Proudhon. Saint-Simon a dit que le but de l'organisation sociale, c'est la *production* et que, par conséquent, la science politique doit se réduire à l'économie, l'art de *gouverner les hommes* doit céder la place à celui d'*administrer les choses*. Il a comparé l'espèce humaine à l'individu qui, obéissant à ses parents pendant son enfance, finit par n'obéir qu'à lui même à l'âge mûr. Proudhon s'empara de cette idée et de cette comparaison, et, la constitution de la valeur aidant, « édifia » l'anarchie. Mais l'homme au génie fécond, Saint-Simon, serait le premier à s'effrayer de ce que fit de sa théorie politique le socialiste petit-bourgeois. Le Socialisme scientifique moderne a su bien autrement développer la théorie de Saint-Simon. En expliquant l'origine historique de l'Etat, il indique *par cela même*, les conditions de sa disparition future.

---

(1) Voir le livre *Du principe fédératif*.

L'Etat était la représentation officielle de toute la société, son incarnation dans un corps visible, mais il ne l'était que tant qu'il était l'Etat de la classe qui, pour son temps, représentait la société tout entière. Mais du moment qu'il devient *réellement* le représentant de la société tout entière, il devient *inutile*. Dès qu'il n'existe plus de classe à maintenir dans l'oppression, dès que la domination de classe, la lutte pour l'existence basée sur l'anarchie de la production, les collisions et les excès qui en découlent sont balayés, il n'y a plus rien à réprimer, un Etat devient inutile. Le premier acte par lequel l'Etat se constituera réellement le représentant de toute la société, — la prise de possession des moyens de production au nom de la société — sera en même temps son dernier acte comme Etat. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des procédés de production. La société libre ne peut tolérer l'existence d'un Etat entre elle et ses membres (1).

Bakounine.

Nous avons vu que, dans leur critique de la « constitution politique », les « pères » de l'anarchie restaient toujours *sur le point de vue utopiste*. Ils s'appuyaient chacun sur un principe abstrait : Stirner sur celui du « *Moi* », Proudhon sur celui du « *Contrat* ». Le lecteur a également vu que les deux « pères » étaient des *individualistes de la plus belle eau*.

L'influence de l'individualisme proudhonien fut, pendant un certain temps, très forte dans les pays de langue latine (France, Belgique, Italie Espagne) et Slaves (surtout Russie). L'histoire intérieure de *l'Association Internationale des Travailleurs*, c'est l'histoire de la lutte entre le proudhonisme et le socialisme moderne de Marx. Non seulement des hommes comme Tolain, Chemalé ou Murat, mais des gens de beaucoup supérieurs à eux, comme de Paepe, par exemple,

(1) Frédéric Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique.*

n'étaient que des « *mutuellistes* » plus ou moins opiniâtres, plus ou moins conséquents ; mais plus le mouvement ouvrier se développait, et plus il devenait évident que le « mutuellisme » ne pouvait être son expression théorique. Aux Congrès internationaux, les mutuellistes ont été forcés, par la logique des choses, de voter des *résolutions communistes*. C'est ce qui arriva, par exemple, à Bruxelles, à propos de la discussion sur la propriété foncière (1). Peu à peu, l'aile gauche de l'armée proudhonienne abandonna le terrain de l'individualisme pour se retrancher sur celui du collectivisme.

Le mot *collectivisme* était employé, en ce temps-là, dans un sens tout à fait opposé à celui qu'il a maintenant dans la bouche des *marxistes* français, comme

(1) « ... Parmi ceux qui se disent mutuellistes et dont les idées économiques se rattachent généralement aux théories de Proudhon, en ce sens qu'ils veulent, comme le grand révolutionnaire. la suppression de tous les prélèvements du capital sur le travail, la suppression de l'intérêt, la réciprocité des services, l'égal échange des produits sur la base du prix de revient, le crédit gratuit réciproque, plusieurs ont voté pour l'entrée du sol à la propriété collective. Tels sont les quatre délégués français : Aubry, de Rouen ; Delacour, de Paris ; Richard, de Lyon et Lemonnier, de Marseille ; et parmi les Belges : les compagnons Ch. Maetens, Verrycken, de Paepe, Maréchal, etc. Pour eux, il n'y a point de contradiction entre le mutuellisme applicable à l'échange des services et des produits en prenant pour base le prix de revient, c'est-à-dire la quantité de travail contenue dans les services et produits, et la propriété collective applicable au sol, lequel n'est pas un produit du travail, et, par suite, ne leur paraît pas devoir tomber sous la loi de l'échange, sous la loi de la circulation ». (Réponse faite à un article du Dr Coullery dans la *Voix de l'Avenir*, par les Belges : Vandenhouten, de Paepe, Delesalle, Hermann, Delplanque, Roetandts, Guill, Brasseur, imprimée dans le même journal (18 octobre 1869) et reproduite dans le *Mémoire de la Fédération Jurassienne*, Sonviller 1873, p. 19-20.

Jules Guesde et ses amis. Le champion le plus marquant du collectivisme était alors Michel Bakounine.

En parlant de ce personnage, nous passerons sous silence et sa propagande en faveur de la philosophie hégélienne, tant bien que mal comprise par lui, et son rôle dans le mouvement révolutionnaire de 1848, et ses écrits panslavistes du commencement, et sa brochure *Romanov, Pougatchev ou Pestel* (1) (Londres, 1862), où il promettait de se ranger du côté d'Alexandre II, si celui-ci consentait à devenir un *tsar des moujiks* ; — ce qui nous concerne ici, c'est exclusivement sa théorie du *collectivisme anarchiste.*

Membre de la *Ligue de la Paix et de la Liberté*, Bakounine proposa à cette association parfaitement bourgeoise, à son congrès de Berne, 1868, de se prononcer pour « *l'égalisation économique et sociale des classes et des individus* ». D'autres délégués, entre autres Chaudey, lui reprochèrent de préconiser le « *communisme* ». Voici en quels termes indignés il protesta contre cette accusation :

Parce que je demande l'égalisation économique et sociale des classes et des individus, parce qu'avec le Congrès des travailleurs de Bruxelles, je me suis déclaré partisan de la propriété collective, on m'a reproché d'être communiste. Quelle différence m'a-t-on dit, faites-vous entre le communisme et la collectivité ? Je suis étonné vraiment que M. Chaudey ne le comprenne pas cette différence, lui, l'exécuteur testamentaire de Proudhon ! Je déteste le communisme, parce qu'il est la négation de la liberté et que je ne puis concevoir rien d'humain sans la liberté. Je ne suis point communiste, parce que le communisme concentre et fait

---

(1) Romanov, nom que se donne la dynastie régnante de Russie, qui provient, — abstraction faite de l'adultère avoué par Catherine II elle-même dans ses Mémoires, — de Pierre III, mari de Catherine II et prince de Holstein-Gottorp ; Pougatchev, le faux Pierre III, cosaque qui se mit à la tête d'une Jacquerie russe, en 1773 ; Pestel, républicain conspirateur, pendu par Nicolas 1er en 1826.

absorber toutes les puissances de la société dans l'Etat, parce qu'il aboutit nécessairement à la centralisation de la propriété entre les mains de l'Etat, tandis que moi, je veux l'abolition de l'Etat, — l'extirpation radicale de ce principe de l'autorité et de la tutelle de l'Etat, qui, sous le prétexte de moraliser et de civiliser les hommes, les a jusqu'à ce jour asservis, opprimés, exploités et dépravés. Je veux l'organisation de la Société et de la propriété collective ou sociale de bas en haut, par la voie de la libre association et non de haut en bas par le moyen de quelque autorité que ce soit. Voulant l'abolition de l'Etat, je veux l'abolition de la propriété individuellement héréditaire, qui n'est qu'une institution de l'Etat, une conséquence même du principe de l'Etat. Voilà dans quel sens, Messieurs, je suis collectiviste et pas du tout communiste !

Ce n'est pas bien clair comme exposition de principes. Mais c'est assez significatif au point de vue « *biographique* ».

Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a d'inepte dans ces mots « *l'égalisation économique et sociale des classes* », le Conseil général de l'Internationale en a fait justice il y a longtemps (1). Nous remarquerons ce qui suit.

Les citations ci-dessus font voir que Bakounine :

1° combat l'Etat et le « communisme » au nom de « la plus entière liberté de tout le monde » ;

2° combat la propriété « individuellement héréditaire » au nom de l'égalité économique ;

---

(1) « L'égalisation des classes — écrivait-il à *l'Alliance* de Bakounine, qui voulant être admis dans l'Internationale lui avait envoyé son programme où figurait cette fameuse égalisation — interprétée littéralement, aboutit à *l'harmonie du capital et du travail*, si importunément prêchée par les socialistes bourgeois ; ce n'est pas l'égalisation des classes, contre-sens logique, impossible à réaliser, mais au contraire *l'abolition des classes*, ce véritable secret du mouvement prolétaire, qui forme le grand but de l'Association Internationale des Travailleurs », etc...

3° tient cette propriété pour « une institution de l'Etat » ;

4° n'a rien contre la propriété individuelle, si elle n'est pas héréditaire ; rien contre le droit d'héritage, s'il n'est pas individuel.

En d'autres termes :

1e Bakounine est parfaitement d'accord avec Proudhon en ce qui concerne la « négation » de l'Etat et du communisme ;

2° à cette négation, il en ajoute une autre, celle de la propriété individuellement héréditaire ;

3° son programme n'est qu'une somme obtenue par l'addition des deux principes abstraits : celui de la *liberté* et celui de l'*égalité* ; ces deux principes, il les applique à la critique de l'ordre de choses existant, l'un après l'autre et l'un indépendamment de l'autre ; il ne se demande point si les résultats d'une de ces négations peuvent se concilier avec ceux de l'autre ;

4° il comprend aussi peu que Proudhon l'origine de la propriété privée et le rapport de cause qui existe entre son évolution et le développement des formes politiques ;

5° il ne se rend pas un compte exact de ce que signifient les mots « individuellement héréditaire ».

Si Proudhon était *utopiste*, Bakounine l'était *deux fois*, puisque son programme n'était qu'une *utopie libertaire*, doublée d'une *utopie égalitaire*. Si Proudhon, au moins dans une grande mesure, restait fidèle à son principe du contrat, Bakounine, partagé entre la liberté et l'égalité, est forcé, dès les premiers pas de son raisonnement, de sacrifier sans cesse la première à la seconde et la seconde à la première. Si Proudhon est un proudhonien sans reproche. Bakounine est un proudhonien sophistiqué par le *détestable* communisme, voire même par le *marxisme*.

En effet, Bakounine n'a plus cette foi inébranlable dans le génie du « maître » Proudhon, que Tolain semble avoir conservée intacte. D'après lui,

Proudhon, malgré tous ses efforts pour mettre le pied sur un terrain réel, restait idéaliste et métaphysicien. Son point de départ, c'est l'idée abstraite du droit : c'est du droit qu'il part pour arriver aux faits économiques, tandis que Marx, au contraire, a émis et prouvé cette vérité, démontrée par toute l'histoire ancienne et moderne des sociétés humaines, des peuples et des Etats, que les faits économiques ont précédé et précèdent les faits du droit civil et politique. Dans la découverte et la démonstration de cette vérité consiste un des plus grands mérites de M. Marx (1).

Dans un autre de ses écrits, il dit avec une conviction complète :

Toutes les religions et tous les systèmes de morale qui règnent dans une société sont toujours l'expression idéale de sa situation réelle, matérielle, c'est-à-dire de son organisation économique surtout, mais aussi de son organisation politique, cette dernière n'étant d'ailleurs jamais autre chose que la conséquence juridique et violente de la première.

Et il cite de nouveau Marx comme l'homme à qui revient le mérite d'avoir découvert et démontré cette vérité (2). — On se demande avec étonnement comment ce même Bakounine a pu avancer que la propriété privée n'est qu'une conséquence du principe autoritaire. Mais le mot de l'énigme est dans ce fait qu'il n'a pas *compris* la conception matérialiste de l'histoire ; il n'a été que *sophistiqué* par elle.

En voici une preuve des plus frappantes. Dans son ouvrage russe déjà cité, *l'Etatisme et l'Anarchie*, il assure que, dans la situation du peuple russe, deux éléments constituent les conditions nécessaires de la révolution sociale (il veut dire *socialiste*) :

---

(1) *L'Etatisme et l'Anarchie*, 1873, pp. 233-234 (en russe). Nous savons bien que le mot étatisme est tout à fait barbare, mais Bakounine s'en sert, et la plasticité de la langue russe s'y prête facilement.

(2) *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871, pp. 69 et 78.

Il peut se vanter d'une excessive misère et d'un esclavage sans égal. Ses souffrances sont innombrables, et il les subit non pas avec patience, mais avec un désespoir profond et passionné qui, deux fois déjà, se fit jour dans notre histoire, par deux explosions terribles : par la révolte de Stenka Razine et par celle de Pougatchev (1).

Voilà ce que Bakounine entend par les *conditions matérielles d'une révolution socialiste* ! Est-il besoin de dire que c'est d'un *marxisme* un peu trop *sui generis*.

En comptant Mazzini du point de vue de la conception matérialiste de l'histoire, Bakounine est si loin de comprendre la véritable portée de cette conception que, dans le même écrit où il réfute la théologie mazzinienne, il parle, en vrai proudhonien qu'il est, de la morale humaine « *absolue* », et cette morale, la morale de la « *solidarité* », il l'appuie sur des considérations de ce genre :

Chaque être réel, tant qu'il existe, n'existe qu'en vertu d'un principe qui lui est inhérent et qui détermine sa nature particulière ; principe qui ne lui est pas imposé par un législateur divin quelconque (C'est là le matérialisme de notre auteur ! — G. P.), mais qui est la résultante prolongée et constante d'une combinaison de causes et d'effets naturels ; et qui n'est pas renfermée en lui comme une âme dans son corps selon l'imagination saugrenue des idéalistes, mais qui n'est en effet que le mode fatal et constant de son existence réelle.

L'espèce humaine, comme toutes les autres espèces, a des principes inhérents qui lui sont particulièrement propres, et tous ces principes se résument ou se réduisent à un seul principe que nous appelons la *solidarité*. Ce principe peut être formulé ainsi : Aucun individu humain ne peut reconnaître sa propre humanité, ni par conséquent la réaliser dans sa vie, qu'en la reconnaissant en autrui et qu'en coopérant à sa réalisation pour autrui. Aucun homme ne peut s'émanciper qu'en émancipant avec lui tous les hommes qui l'entourent. Ma liberté est la liberté de tout le monde, car je ne suis réellement libre, libre non

---

(1) *L'Etatisme et l'Anarchie*, Appendice A, p. 7.

seulement dans l'idée, mais dans le fait, que lorsque ma liberté et mon droit trouvent leur confirmation, leur sanction, dans la liberté et dans le droit de tous les hommes (1).

Comme précepte de morale, la *solidarité*, interprétée par Bakounine, est une bonne chose. Mais vouloir ériger cette morale, du reste pas du tout *absolue*, en un principe qui est *inhérent* à l'humanité et qui détermine la nature humaine, c'est se jouer des mots et c'est complètement ignorer ce qu'est le *matérialisme*. — L'humanité n'existe « qu'en vertu » du principe de *solidarité*... C'est une assertion par trop hardie. Et la lutte des classes, et le maudit « *Etat* », et la propriété « *individuellement héréditaire* », — seraient-ce là des manifestations de la *solidarité*, inhérente à l'humanité, déterminant sa nature particulière, etc.. etc. ? *Si oui*, — tout va donc bien, et Bakounine perdait son temps en rêvant une révolution sociale. *Si non*, cela prouve que l'humanité a pu exister « *en vertu* » d'autres principes que celui de la solidarité, et que ce dernier principe ne lui est pas du tout « *inhérent* ». En réalité, Bakounine n'a avancé son principe « absolu » que pour arriver à cette conclusion qu' « aucun peuple ne saurait être complètement et solidairement libre dans le sens humain de ce mot, si l'humanité tout entière ne l'est pas » (2).

Cela vise la tactique du prolétariat moderne et cela est juste dans ce sens que, comme le disent les statuts de l'Association internationale des travailleurs, — « l'émancipation des travailleurs n'est pas un problème simplement local ou national, qu'au contraire, ce problème intéresse toutes les nations civilisées, sa solution étant nécessairement subordonnée à leur concours théorique et pratique. » Rien de plus facile que de prouver cette vérité en se basant sur la situation économique actuelle de l'humanité civilisée. Mais rien de

---

(1) *La Théologie politique de Mazzini*, p. 91.

(2) *Ibid.*, pp. 110-115.

moins concluant, ici comme partout, qu'une « démonstration » qui s'appuie sur une conception utopiste de la *nature humaine*. La « solidarité » de Bakounine prouve seulement qu'il demeure un utopiste incorrigible malgré la connaissance qu'il eut de la théorie historique de Marx.

Nous avons dit que, dans ses traits principaux, le « programme de Bakounine devait son origine à la simple addition de deux principes abstraits : celui de liberté et celui d'égalité ». Nous voyons maintenant que la somme ainsi obtenue pouvait être facilement augmentée par l'addition d'un troisième principe, celui de *solidarité*. Le programme de la fameuse Alliance en ajoute plusieurs autres. Ainsi, par exemple, « l'Alliance se déclare athée ; elle veut l'abolition des cultes, la substitution de la science à la foi et de la justice humaine à la justice divine ». Dans la proclamation que les bakounistes collèrent sur les murs de Lyon lors de la tentative insurrectionnelle de la fin de septembre 1870, nous lisons (art. 4), que « *l'Etat étant déchu, ne pourra plus intervenir dans le paiement des dettes privées* ». C'est incontestablement logique, mais il serait difficile de déduire le non-paiement des dettes privées de principes inhérents à la *nature humaine*.

Puisque, en collant ensemble ces différents principes « absolus », Bakounine ne se demande point et n'a aucun besoin de se demander (grâce au caractère « absolu » de son procédé) si l'un de ces principes ne viendrait pas un tant soit peu borner le pouvoir « absolu » des autres et ne serait pas borné par eux à son tour, il se trouve dans une impossibilité « absolue » de réunir les bouts de son programme, chaque fois que, les *mots* se montrant insuffisants, il s'agit de les remplacer par des *notions* un peu précises. Il « *veut* » l'abolition des cultes. Mais « l'*Etat étant déchu* », qui les abolira ? Il « *veut* » l'abolition de la propriété *individuellement héréditaire*. Mais que faire si, « l'*Etat étant déchu* », elle continue à subsister ? Bakounine sent lui-

même que la chose n'est pas parfaitement claire, mais il se console très facilement.

Dans une brochure écrite pendant la guerre franco-allemande, *Lettres à un Français sur la crise actuelle*, en démontrant que la France ne peut être sauvée que par un grand mouvement révolutionnaire, il conclut qu'il faut pousser les paysans à mettre la main sur les terres appartenant à la noblesse et à la bourgeoisie. Mais les paysans français sont jusqu'à présent pour la propriété « individuellement héréditaire ». Cette désagréable institution serait donc renforcée par la nouvelle révolution sociale ?

« *Pas du tout* — répond Bakounine — *car la consécration juridique et politique de l'Etat, la garantie de la propriété manquera au paysan. La propriété ne sera plus un droit, elle sera réduite à l'état d'un simple fait.*

Voilà qui est rassurant ! « L'Etat étant déchu », le premier gaillard venu, plus fort que moi, s'emparera de mon champ sans même avoir besoin de se prévaloir du principe de la *solidarité* ; celui de la *liberté* lui suffira largement. Une belle « *égalisation des individus* » que celle-là !

Il est certain — avoue Bakounine — que, d'abord, les choses ne se passeront pas d'une manière absolument pacifique : il y aura des luttes, l'ordre public sera troublé, et les premiers faits qui résulteront d'un état de choses pareil pourront constituer ce qu'on est convenu d'appeler une guerre civile. Mais aimez-vous mieux livrer la France aux Prussiens ? — D'ailleurs ne craignez pas que les paysans s'entredévorent : — S'ils essaient de le faire dans le commencement, ils ne tarderont pas à se convaincre de l'impossibilité matérielle de persister dans cette voie, et alors ils tâcheront de s'entendre, de transiger et de s'organiser entre eux. Le besoin de se nourrir, eux et leurs enfants, et par conséquent la nécessité de continuer les travaux de la campagne, la nécessité de garantir leurs maisons, leurs familles et leur propre vie contre des attaques imprévues, tout cela les forcera indubitablement à entrer bientôt dans

la voie des arrangements mutuels. Et ne croyez pas non plus que, dans ces arrangements, *amenés en dehors de toute tutelle officielle* par la seule force des choses, les plus forts, les plus riches exercent une influence prédominante. La richesse des riches ne sera plus garantie par les institutions juridiques, elle cessera donc d'être une puissance... Quant aux plus madrés, aux plus forts, ils seront annulés par la puissance collective de la masse du grand nombre des petits et très petits paysans, ainsi que des prolétaires des campagnes, masse aujourd'hui asservie, réduite à la souffrance muette, mais que le mouvement révolutionnaire armera d'une irrésistible puissance.

Je ne prétends pas, notez-le bien, que les campagnes qui se réorganiseront ainsi, de bas en haut, créeront du premier coup une organisation idéale, conforme dans tous les points à celle que nous rêvons. Ce dont je suis convaincu, c'est que ce sera une organisation vivante, mille fois supérieure à celle qui existe maintenant et qui, d'ailleurs, ouverte d'un côté à la propagande active des villes, et de l'autre ne pouvant jamais être fixée et pour ainsi dire pétrifiée par la protection de l'Etat et de la loi, progressera librement, et pourra se développer et se perfectionner d'une manière indéfinie, mais toujours vivante et libre, jamais décrétée ni légalisée, jusqu'à arriver, enfin, à un point aussi raisonnable qu'on peut l'espérer de nos jours.

L'«idéaliste» Proudhon était persuadé que la constitution politique a été «imaginée» à défaut de l'organisation sociale, «intime à l'humanité». Il se donna la peine de «découvrir» cette dernière, et l'ayant découverte, il ne voyait plus quelle raison d'être pouvait avoir désormais la constitution politique. Le «matérialiste» Bakounine n'a pas «d'organisation sociale» à lui. «La science la plus profonde et la plus rationnelle, dit-il, ne peut point deviner les formes de la vie sociale future» (1). Elle doit se contenter de distinguer les for-

(1) *L'Etatisme et l'Anarchie*, Appendice A, p. 1. D'ailleurs, pour la *Russie*, la «science» de Bakounine savait bien deviner les formes de la vie sociale future : ce sera la *commune*, qui, dans son développement ultérieur, partira de la *commune rurale* actuelle. Ce sont surtout les bakounistes qui répandirent en Russie le préjugé sur les qualités merveilleuses de la commune rurale russe.

mes sociales « vivantes » de l'Etat, et de condamner ces dernières. N'est-ce pas là la vieille opposition proudhonienne de l'organisation sociale « intime à l'humanité » et de la constitution politique « imaginée » exclusivement dans l'intérêt « de l'ordre » ? Toute la différence ne se réduit-elle pas à ce que le « matérialiste » transforme le programme *utopiste* de « l'idéaliste » en quelque chose d'encore plus utopiste, encore plus nébuleux, encore plus absurde ?

« Croire que l'univers doit son arrangement merveilleux au hasard, c'est se figurer qu'en jetant au hasard une quantité suffisante de caractères typographiques, nous pourrions arriver à composer l'*Iliade* ». Ainsi raisonnaient les *déistes* du dix-huitième siècle en réfutant les *athées*. Ceux-ci leur répondaient que, dans ce cas, tout est affaire de temps, et qu'en jetant les caractères un nombre de fois défini, nous devons aboutir, à un moment donné, à un pareil arrangement. De pareilles discussions étaient dans le goût du siècle et l'on aurait tort de s'en moquer trop maintenant, mais il paraît que Bakounine a pris au sérieux l'argument des athées du bon vieux temps et qu'il s'en est servi pour forger un « programme ». Détruisez ce qui existe ; si vous le faites assez souvent, vous réussirez enfin à produire une organisation sociale au moins bien proche de celle que vous « rêvez ». Tout ira bien quand nous aurons la « *révolution en permanence* ». Est-ce assez « matérialiste » ? Si vous croyez que non, vous êtes un métaphysicien « rêvant » l'impossible !

L'opposition proudhonienne entre « *l'organisation sociale* » et la « *constitution politique* » se retrouve tout entière et toute « vivante » dans ce que Bakounine répète sans cesse sur la *révolution sociale* d'un côté et les *révolutions politiques* de l'autre. Selon Proudhon, l'organisation sociale n'a malheureusement jamais existé jusqu'à nos jours, et, à défaut d'elle, l'humanité a dû « imaginer » la constitution politique. D'après Bakounine, la révolution sociale n'a jamais été faite jusqu'à présent, l'humanité étant forcée, à défaut d'un bon

programme « social », de se contenter des révolutions politiques. A présent, ce programme trouvé, nous n'avons aucun besoin de nous occuper de la *politique ;* nous avons assez à faire avec la révolution *sociale.*

Chaque lutte de classes étant nécessairement une lutte politique, il est évident que chaque révolution « politique » digne de ce nom est une révolution sociale ; il est évident aussi que, pour le prolétariat, la lutte politique est aussi obligatoire qu'elle l'a été toujours pour toute classe tendant à son émancipation. Bakounine anathématise toute action *politique* du prolétariat ; il préconise la lutte exclusivement « *sociale* ». Qu'est-ce c'est que cette lutte sociale ?

Ici notre proudhonien se montre encore une fois sophistiqué par le *marxisme.* Il s'appuie le plus souvent sur les statuts de *l'Association Internationale des Travailleurs.*

Dans les considérants de ces statuts, il est dit que l'assujetissement des travailleurs au capital est la source de toute servitude, politique, morale et matérielle, et que, par conséquent, l'émancipation économique des travailleurs est le plus grand but auquel doit être subordonné, comme moyen, tout mouvement politique. Bakounine en conclut que « tout mouvement politique qui n'a point pour objet immédiat et direct l'émancipation économique, *définitive et complète* des travailleurs, et qui n'a pas inscrit sur son drapeau, d'une manière bien déterminée et bien claire, le principe de *l'égalité économique,* ce qui veut dire *la restitution intégrale du capital au travail,* ou bien la *liquidation sociale,* — que tout mouvement politique pareil est bourgeois, et comme tel, doit être exclu de l'Internationale. » Mais le même Bakounine a déjà entendu dire que le mouvement historique de l'humanité est un processus conforme à des lois et que l'on n'improvise pas à chaque moment voulu une révolution. Force lui est donc de se demander : « Quelle est la politique que l'Internationale doit suivre pendant cette période plus ou

moins longue qui nous sépare de cette terrible révolution sociale que tout le monde pressent aujourd'hui ? »
A cela il répond avec la conviction la plus profonde, et en citant toujours les statuts de l'Internationale :

Doit, par conséquent, être exclue sans pitié la politique des bourgeois démocrates ou socialistes bourgeois, qui, en déclarant que la liberté politique est la condition *préalable* de l'émancipation économique, ne peuvent entendre par ces mots autre chose que ceci : les réformes politiques ou la révolution politique doivent *précéder* les réformes économiques ou la révolution économique ; les ouvriers doivent par conséquent s'allier aux bourgeois plus ou moins radicaux pour faire d'abord avec eux les premières, sauf à faire ensuite contre eux les dernières.

Nous protestons hautement contre cette funeste théorie, qui ne pourrait aboutir, pour les travailleurs, qu'à les faire servir encore une fois d'instrument contre eux-mêmes et à les livrer de nouveau à l'exploitation des bourgeois.

L'Internationale *commande* de faire abstraction de *toute politique nationale ou locale* ; elle doit donner à l'agitation ouvrière dans tous les pays un caractère «*essentiellement économique*», en posant comme *but :* «la diminution des heures de travail et l'augmentation des salaires», en posant comme *moyens* : «*l'association des masses ouvrières et la formation des caisses de résistance.* » — Il va sans dire que la diminution des heures de travail doit se faire sans aucune intervention de la part du maudit *Etat* (1).

Bakounine ne comprend point que la classe ouvrière peut, dans son action politique, se séparer complètement de tous les partis des exploiteurs. Selon lui, il n'y a pas pour la classe ouvrière d'autre rôle dans le mouvement politique que celui de satellite de la bourgeoisie radicale. Il préconise la tactique «*essentiellement économique* » des vieilles *trade-unions anglaises*, et

(1 Voir les articles de Bakounine sur *La Politique de l'Internationale* dans *l'Egalité* de Genève, du mois d'août 1869.

il ne soupçonne même pas que c'était justement cette tactique qui faisait marcher les ouvriers anglais à la *remorque des libéraux*.

Bakounine ne veut pas que la classe ouvrière donne la main aux mouvements ayant pour but la conquête ou l'élargissement des libertés politiques. En condamnant ces mouvements comme bourgeois, il s'imagine être on ne peut plus *révolutionnaire*. En réalité, il se *dévoile, par cela même, «essentiellement » conservateur,* et si la classe ouvriere voulait jamais suivre cette ligne de conduite, les gouvernements n'auraient qu'à s'en applaudir (1).

Les vrais révolutionnaires de nos jours entendent bien autrement la tactique socialiste. Ils « *appuient tout mouvement révolutionnaire contre l'ordre politique et social actuel* » (2), ce qui ne les empêche point — bien au contraire -- d'organiser le prolétariat en parti *séparé* de tous les partis des exploiteurs et *ennemi* de toute « *la masse réactionnaire* ».

Proudhon qui, comme nous le savons, n'avait pas de sympathies exagérées pour la « politique », engageait cependant les ouvriers français à voter pour les candidats qui promettraient de « constituer la valeur ». Bakounine ne veut pas de politique à quelque prix que ce soit. L'ouvrier ne peut pas se servir de la liberté politique : il lui manque pour cela deux petites choses : le loisir et les moyens matériels. Ce n'est donc qu'un mensonge bourgeois. Ceux qui parlent des candidatures ouvrières se moquent du prolétariat. « Les ouvriers députés, transportés dans des conditions d'existence bourgeoise et dans une atmosphère d'idées politiques toutes bourgeoises, cessant d'être des travailleurs de fait, pour devenir des hommes d'Etat, devien-

(1) Les anathèmes lancés par Bakounine contre la liberté politique ont eu, pendant un certain temps, une influence très déplorable sur le mouvement révolutionnaire en Russie.

(2) *Manifeste du parti communiste*, chap. IV.

dront des bourgeois et peut-être même seront plus bourgeois que les bourgeois eux-mêmes. Car les hommes ne font pas les positions, ce sont les positions, au contraire, qui font les hommes (1). »

Ce dernier argument, c'est presque tout ce que Bakounine sut s'approprier de la conception matérialiste de l'histoire. Il est incontestablement vrai que l'homme est le produit de son milieu social. Mais, pour se servir avec avantage de cette incontestable vérité, il faut quitter la vieille façon de penser métaphysique qui considère les choses *l'une après l'autre et l'une indépendamment de l'autre*. Or, Bakounine, comme son maître Proudhon, malgré sa coquetterie avec la philosophie hégelienne, resta toute sa vie un *métaphysicien*. Il ne comprend pas que le milieu, qui fait l'homme, puisse, en changeant l'homme, *changer* son produit. Le milieu qu'il a en vue, en parlant de l'action politique du prolétariat, c'est le milieu parlementaire bourgeois : ce milieu-là doit fatalement corrompre les députés ouvriers. Mais le *milieu des électeurs*, le milieu du parti ouvrier conscient de son but et bien organisé, ne pourrait-il avoir aucune influence sur les élus des prolétaires ? Non ! Economiquement asservie, la classe ouvrière restera toujours dans la servitude politique, elle sera toujours la plus faible sur ce terrain. Pour l'émanciper, il faut commencer par l'évolution économique. Bakounine ne s'aperçoit pas qu'en raisonnant ainsi, on aboutit inévitablement à cette conclusion qu'une victoire du prolétariat est une chose *absolument impossible*, à moins que les détenteurs des moyens de production ne veuillent s'en désister à son profit. En effet, l'assujettissement du travailleur au capital est la source de la servitude non seulement politique, mais aussi *morale*. Or, comment voulez-vous qu'asservis moralement, les travailleurs se lèvent contre la bour-

(1) *Egalité*, 28 août 1869.

geoisie ? Pour que le mouvement ouvrier devienne possible, il faut donc faire *préalablement* la révolution économique. Mais la révolution économique ne peut être que l'*œuvre des travailleurs eux-mêmes*. Nous voilà dans un *cercle vicieux* que le socialisme moderne franchit avec facilité, mais dans lequel Bakounine et les bakounistes tournaient et tournent sans cesse sans autre espoir de délivrance qu'un *salto mortale* logique.

L'influence corruptrice du milieu parlementaire sur les députés ouvriers est jusqu'à présent l'argument que les anarchistes estiment le plus fort dans la critique de l'activité politique de la démocratie socialiste. Nous avons vu ce qu'il vaut au point de vue *théorique*. Il suffit de connaître tant soit peu l'histoire du Parti socialiste allemand pour voir comment la vie *pratique* réfute les appréhensions anarchistes.

En niant toute « politique », Bakounine se vit forcé d'accepter la tactique des vieilles trade-unions anglaises. Mais il sentait lui-même que ctte tactique est peu révolutionnaire. Il se tira d'embarras à l'aide de son *Alliance*, espèce de société secrète internationale, organisée sur le pied d'un centralisme des plus farouches et des plus grotesquement fantaisistes. Soumis à la férule dictatoriale du souverain-pontife de l'anarchie, les frères « *internationaux* » et « *nationaux* » devaient accélérer et diriger le mouvement révolutionnaire « essentiellement économique ». En même temps, Bakounine préconisait les « émeutes » les soulèvements partiels des ouvriers et des paysans, qui, malgré leur écrasement inévitable, auront, prétendait-il, toujours une bonne influence sur le développement de l'esprit révolutionnaire parmi les opprimés. — Il va sans dire qu'avec un pareil « programme », il a pu faire beaucoup de mal au mouvement ouvrier, mais qu'il n'a pas réussi à s'approcher, fût-ce d'un seul pas, de la révolution « immédiatement » économique qu'il « *rêvait* » (1).

(1) Sur l'action de Bakounine dans l'Internationale, consulter les deux publications du Conseil général : *Les Pré-*

Nous verrons plus bas à quoi devait aboutir la théorie bakounienne des « *émeutes* ». Pour le moment, résumons ce que nous avons dit sur Bakounine. Dans cette besogne, il va nous aider lui-même.

Sur le drapeau pangermanique (c'est-à-dire *aussi* sur le drapeau *de la démocratie socialiste allemande* et, par conséquent, de celle du monde civilisé tout entier. — G. P.) est écrit : *la conservation et la fortification de l'Etat à tout prix* ; au contraire, sur le drapeau socialiste-révolutionnaire (lisez : bakouniste. — G. P.) est inscrit en *caractères* de sang, en lettres de feu : *l'abolition de tous les Etats, la destruction de la civilisation bourgeoise, la libre organisation de bas en haut à l'aide des libres associations, — l'organisation de la populace* (sic!) *ouvrière délivrée de toute bride, — l'organisation de l'humanité émancipée tout entière, la création d'un nouveau monde humain.*

C'est par ces mots que Bakounine termine sa principale œuvre : *l'Etatisme et l'Anarchie* (en russe). Nous laissons au lecteurs le soin d'apprécier la rhétorique de ce morceau. Quant à nous, nous nous bornerons à dire qu'il n'y a là *aucun sens humain.*

L'absurde, *l'absurde tout pur et tout nu*, voilà ce qui est *inscrit* sur le « drapeau » bakouniste, et il n'y a pas besoin de caractères « de feu et de sang » pour que cela saute aux yeux de quiconque n'est pas encore hypnotisé par une phraséologie *plus ou moins sonore mais toujours vide de sens.*

L'anarchisme de Stirner et de Proudhon était complètement *individualiste*. Bakounine ne « voulait » pas de l'individualisme ; pour mieux dire, il ne « voulait » qu'un seul côté de l'individualisme. Il a inventé le *collectivisme anarchiste*. Cette invention, il la fit à peu de frais. Il compléta *l'utopie libertaire* par *l'utopie égalitaire*. Comme ces deux utopies ne *voulaient* point

---

tendues scissions dans l'Internationale et *l'Alliance de la démocratie socialiste* ; comparer aussi l'article d'Engels : *Die Bakounisten an der Arbeit*, reproduit dans le recueil récemment paru : *Aus dem Volksstaat* (1873-1875), Berlin, 1894.

vivre en paix, comme elles hurlaient d'être collées ensemble, il les jeta toutes les deux dans le haut fourneau de la «*révolution en permanence*», où elles furent forcées de se taire pour cette simple raison qu'elles s'évaporèrent, l'une aussi complètement que l'autre.

Bakounine est le décadent de l'utopisme.

Les Epigones

Parmi les anarchistes de nos jours, les uns tiennent à l'*individualisme* comme John Henry Mackay, auteur du livre : *Les Anarchistes, mœurs de la fin du XIX*e *siècle* ; les autres, beaucoup plus nombreux, se disent *communistes*. C'est la lignée bakouniste dans l'anarchisme. Elle a créé, dans diverses langues, une assez riche littérature, et c'est elle qui fait tant de bruit à l'aide de sa « *propagande par le fait* ». L'ange de cette école est le réfugié russe Pierre Kropotkine.

Nous ne nous arrêterons pas à apprécier la doctrine des anarchistes-individualistes d'aujourd'hui, que même leurs confrères, les anarchistes « communistes », traitent de *bourgeois* (1). Nous passerons droit au « communisme » anarchiste.

Quel est le point de vue de cette nouvelle espèce du communisme ?

---

(1) « Les quelques individualistes que l'on rencontre par-ci par-là ne sont forts que dans leur critique de l'Etat et de la loi. Quant à leur idéal constructif, les uns tombent dans une idylle qu'eux-mêmes ne voudraient jamais pratiquer, tandis que les autres, comme les éditeurs de la *Liberty*, de Boston, versent en plein dans le système bourgeois actuel. Pour défendre leur individualisme, ils reconstituent l'Etat avec tous ses attributs (loi, police et le reste), après les avoir niés courageusement. D'autres enfin, comme Auberon Herbert, échouent dans une *Property Defense League*, — la Ligue pour la défense de la propriété seigneuriale. » *La Révolte*, n° 38, 1893. « Une conférence sur l'anarchie ».

En ce qui concerne la méthode suivie par le penseur anarchiste, elle diffère complètement de celle des utopistes nous assure Kropotkine.

Le penseur anarchiste n'a pas recours aux conceptions métaphysiques (comme « droits naturels », « devoirs de l'Etat, » etc.) pour établir quelles sont, à son avis, les conditions les plus favorables à la réalisation de la plus grande somme de bonheur pour l'humanité. Il suit au contraire la voie tracée par la philosophie moderne de l'évolution... Il étudie la société humaine dans son présent et dans son passé, et sans attribuer à l'humanité en général ou aux individus particuliers des qualités supérieures qu'ils ne possèdent pas, il ne voit dans la société qu'une agrégation d'organismes et cherche les meilleurs moyens de concilier les besoins de l'individu et ceux de la collectivité dans l'intérêt de l'espèce. Il étudie la société et cherche à découvrir ses *tendances* anciennes et actuelles, ses besoins urgents, intellectuels et économiques et ne fait qu'indiquer la direction de son évolution (1).

Ainsi, *les anarchistes communistes* n'ont plus rien de commun avec *les utopistes*. Ils sont loin de s'appuyer, dans l'élaboration de leur « idéal », sur des conceptions métaphysiques, telles que les droits naturels, les devoirs de l'Etat, etc. Est-ce exact ?

En ce qui concerne « les devoirs de l'Etat », Kropotkine a parfaitement raison : il serait trop ridicule si les anarchistes invitaient l'Etat à disparaître au nom de ses propres « devoirs ». Mais quant aux *« droits naturels »*, il se trompe totalement. Quelques citations suffiront à le prouver.

Déjà, dans le *Bulletin de la Fédération Jurassienne* (N° 3, 1877), nous trouvons cette déclaration bien significative : « La souveraineté populaire ne peut exister que moyennant la plus complète autonomie des individus et des groupes ». Cette autonomie la plus complète, n'est-elle pas une « conception métaphysique »

(1) *Anarchist communism, its basis and principles*. Londres, 1887.

Le *Bulletin de la Fédération Jurassienne* était un organe de l'anarchisme *collectiviste*. Au fond, il n'y a aucune différence avec le *collectivisme* et le *communisme* anarchistes. Pourtant, puisqu'on pourrait prétendre que nous faisons répondre les communistes pour les collectivistes, jetons un coup d'œil sur les publications « *communistes* ». Examinons non seulement *l'esprit*, mais aussi *la lettre*.

En juillet 1892, quelques « compagnons » figuraient devant la Cour d'Assises de Versailles à la suite du vol de dynamite de Soisy-sous-Etiolles, entre autres un nommé G. Etiévant. Celui-ci rédigea une déclaration de principes anarchistes-communistes. Le tribunal lui enleva la parole. Le moniteur de l'anarchie, *la Révolte*, se chargea de la publication de cette déclaration, après s'être procuré avec un grand soin une copie tout à fait conforme à l'original. Les *Déclarations de G. Etiévant* firent sensation dans le monde anarchiste, et même des hommes « instruits », comme Octave Mirbeau, les citent avec respect à côté des œuvres des « théoriciens », — Bakounine, Kropotkine, « l'inégal Proudhon » et « l'aristocratique Spencer » (!). Or, voici la marche du raisonnement d'Etiévant.

« Aucune idée n'est innée en nous ; » chacune naît des sensations infiniment diverses et multiples que nous recevons à l'aide de nos organes. Tout acte de l'individu « est le résultat d'une ou plusieurs idées ». L'homme n'est donc pas responsable. « Pour que la responsabilité existât, il faudrait que la volonté déterminât les sensations, de même que celles-ci déterminent l'idée, et celle-ci l'acte. » Mais comme ce sont, au contraire, les sensations qui déterminent la volonté, « tout jugement est impossible et toute récompense, comme toute punition, est injuste, si minime soit-elle, et quelque grand que puisse être le bienfait ou le méfait ».

On ne peut donc pas juger les hommes, ni même les actes, à moins d'avoir un critérium suffisant. Or, ce crité-

rium n'existe pas. En tout cas, ce n'est pas dans les lois qu'on pourrait le trouver, car la vraie justice est immuable et les lois sont changeantes. Il en est des lois comme de tout le reste (!). Car, si ces lois sont bonnes, à quoi bon des députés et des sénateurs pour les changer ? Et, si elles sont mauvaises, à quoi bon des magistrats pour les appliquer ?

Ayant «*démontré*» ainsi *la liberté*, Etiévant passe à *l'égalité*.

« Depuis les zoophytes jusqu'aux hommes », tous les êtres sont pourvus d'organes plus ou moins parfaits destinés à les servir. Tous les êtres ont donc *le droit* de se servir de leurs organes d'après la volonté évidente de la mère nature.

Ainsi, par nos jambes avons-nous droit à tout l'espace que nous pouvons parcourir ; par nos poumons à tout l'air que nous pouvons respirer ; par notre estomac, à toute la nourriture que nous pouvons digérer ; par notre cerveau, à tout ce que nous pouvons penser et nous assimiler des pensées des autres ; par notre faculté d'élocution, à tout ce que nous pouvons dire ; par nos oreilles, à tout ce que nous pouvons entendre, et nous avons droit à tout cela parce que nous avons droit à la vie et que tout cela constitue la vie. Ce sont là les vrais droits de l'homme ! Nul besoin de les décréter ; ils existent comme existe le soleil.

Ils ne sont écrits dans aucune constitution, dans aucune loi, mais ils sont incrits en caractères ineffaçables dans le grand-livre de la nature et imprescriptibles.

Depuis le ciron jusqu'à l'éléphant, depuis le brin d'herbe jusqu'au chêne, depuis l'atome jusqu'à l'étoile, tout le proclame.

Si ce ne sont pas là des «*conceptions métaphysiques*», et de pire la espèce, une caricature cruelle du matérialisme métaphysique du dix-huitième siècle, — si c'est de la «*philosophie évolutionniste*», il faut avouer qu'elle n'a rien de commun avec le mouvement scientifique de notre temps.

Ecoutons une autre autorité, citons le livre dorénavant fameux de Jean Grave, *la Société mourante et*

l'Anarchie, que la justice française a condamné il n'y a pas longtemps en le croyant *dangereux*, tandis qu'il n'est qu'énormément *ridicule*.

Anarchie veut dire négation de l'autorité. Or, l'autorité prétend légitimer son existence sur la nécessité de défendre les institutions sociales : Famille, Religion, Propriété, etc., et elle a créé une foule de rouages, pour assurer son exercice et sa sanction. Les principaux sont : la Loi, la Magistrature, l'Armée, le Pouvoir législatif, exécutif, etc. De sorte que, forcée de répondre à tout, l'idée d'anarchie a dû s'attaquer à tous les préjugés sociaux, se pénétrer à fond de toutes les connaissances humaines, afin de démontrer que ses conceptions étaient conformes à la nature physiologique et psychologique de l'homme, adéquates à l'observance des lois naturelles, tandis que l'organisation actuelle était établie à l'encontre de toute logique, de tout bon sens...
Donc, en combattant l'autorité, il a fallu aux anarchistes attaquer toutes les institutions dont le Pouvoir s'est créé le défenseur, dont il cherche à démontrer la nécessité pour légitimer sa propre existence (1).

Vous voyez quels étaient les « développements » de « l'idée anarchiste ». Cette idée « niait » l'autorité. Pour se défendre, l'autorité en appela à la famille, à la religion, à la propriété. Alors « l'idée » se vit forcée d'attaquer ces institutions qu'elle paraissait ne pas avoir remarquées avant, et en même temps « *l'idée* », pour faire valoir *ses conceptions*, se pénétra à fond de toutes les connaissances humaines (à quelque chose malheur est bon). Tout cela n'est que l'affaire du hasard, de la tournure inattendue que l'autorité donna à la discussion engagée entre elle et « l'idée ».

Nous sommes d'avis que, si riche en connaissances humaines qu'elle soit maintenant, l'idée anarchiste n'est pas communiste du tout ; elle garde son savoir pour elle-même et laisse les pauvres « compagnons » dans une ignorance complète. Kropotkine a beau

(1) *La Société mourante et l'Anarchie*, Paris, 1893, pp. 1-2.

chanter les louanges du « *penseur anarchiste* », il ne réussira jamais à prouver que son ami Grave a su s'élever tant soit peu au-dessus de la *métaphysique la plus piteuse.*

Que Kropotkine relise les brochures [anarchistes d'Elisée Reclus — un « *haut théoricien* » celui-là — et qu'il nous dise, la main sur la conscience, s'il se trouve là autre chose que des appels à la *justice*, à la *liberté* et autres « *conceptions métaphysiques* ».

Enfin Kropotkine lui-même n'est pas aussi émancipé de la « métaphysique » qu'il le croit. Loin de là ! Voici, par exemple, ce qu'il disait à la réunion générale de la Fédération Jurassienne, le 12 octobre 1879, à la Chaux-de-Fonds.

Il fut un temps où l'on déniait aux anarchistes jusqu'au droit à l'existence. Le Conseil général de l'Internationale nous traitait de factieux ; la presse, de rêveurs ; presque tous, d'extravagants. Ce temps est passé. Le parti anarchiste a prouvé sa *vitalité ;* il a traversé les obstacles de toute sorte qui entravaient son développement ; aujourd'hui, il est *accepté* (Par qui ? — G. P.). Pour cela, il a fallu, avant tout, que le parti soutienne une [lutte sur le terrain de la *théorie*, qu'il établisse son idéal de la société future, qu'il prouve que son idéal est le meilleur ; qu'il démontre plus que cela : que cet idéal n'est pas le [produit de rêves de cabinet, mais qu'il découle directement des aspirations populaires, qu'il est d'accord avec le progrès historique de la culture et des idées. Ce travail fut fait, etc.

Cette chasse au meilleur idéal de société future, n'est-ce pas là le procédé utopiste par excellence ? Il est vrai que Kropotkine tâche de « prouver » que cet idéal n'est pas le produit de rêves de cabinet, qu'il découle des aspirations populaires, qu'il est d'accord avec le progrès historique de la culture et des idées. Mais quel utopiste ne le tâchait pas tout aussi bien de lui ? Tout est dans la *valeur* des preuves, et ici notre aimable compatriote est infiniment moins fort que les grands utopistes qu'il traite de métaphysiciens sans

avoir la moindre notion de ce qu'est la méthode de la science sociale actuelle.

Mais avant de scruter la valeur des *preuves*, faisons connaissance avec *l'idéal* lui-même. Comment Kropotkine se figure-t-il la société anarchiste ?

Préoccupés de la réorganisation de la machine gouvernementale, les révolutionnaires politiciens, les « jacobins » (Kropotkine déteste les jacobins plus que ne les détestait notre aimable impératrice Catherine II), laissaient le peuple mourir de faim. Les anarchistes agiront autrement. Ils détruiront l'Etat et pousseront le peuple vers *l'expropriation des riches*. Une fois l'expropriation opérée, on fera *l'inventaire* de la richesse commune, puis on organisera la *distribution*.

Tout se fera par le peuple lui-même.

Que le peuple ait seulement les coudées franches, et en huit jours le service des denrées se fera avec une régularité admirable. Il ne faut jamais avoir vu le peuple laborieux à l'œuvre ; il faut avoir eu, toute sa vie, le nez dans les paperasses, pour en douter. Parlez de l'esprit organisateur du Grand Méconnu, le Peuple, à ceux qui l'ont vu à Paris aux journées des barricades, (Ce n'est pas le cas de Kropotkine. — G. P.), ou à Londres lors de la dernière grande grève qui avait à nourrir un demi-million d'affamés, ils vous diront de combien il est supérieur aux ronds-de-cuir des bureaux ! (1).

La base sur laquelle on organisera la jouissance en commun des denrées sera très juste et pas du tout *jacobine*.

Il n'y en a qu'une, une seule qui réponde aux sentiments de justice et qui soit réellement pratique...

Prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé ! Sur les 350 millions d'hommes qui habitent l'Europe, deux cents millions suivent encore ces pratiques, tout à fait naturelles — ce qui prouve, entre autres, que l'idéal anarchiste découle des aspirations populaires (2)

(1) *La Conquête du Pain*, Paris, 1892, pp. 77-78.

(2) *Ibid.*, pp. 78-79.

Même chose pour le *logement* et pour le *vêtement*. Le peuple organisera tout selon la même règle.

Il y aura un bouleversement, c'est certain. Seulement, il faut que ce bouleversement ne soit pas en pure perte, il faut qu'il soit réduit au minimum. Et c'est encore — ne nous lassons pas de le répéter — en s'adressant aux intéressés, et non pas à des bureaux, que l'on obtiendra la moindre somme d'inconvénients pour tout le monde (1).

Ainsi, dès les premiers jours de la révolution, nous aurons une *organisation* ; la fantaisie des souverains « individus » sera limitée dans des bornes raisonnables par les besoins de la société, par la logique de la situation. Et, pourtant, on se trouvera dans *l'anarchie* pleine et entière, la liberté individuelle sera sauve et saine. Cela paraît incroyable, mais c'est vrai ; il y a anarchie et il y a organisation ; il y a des règles obligatoires pour tout le monde, et cependant chacun fait ce qu'il veut. Vous n'y êtes pas ? La chose est simple : cette organisation, ce n'est pas les révolutionnaires « autoritaires » qui l'ont créée ; ces règles obligatoires pour tous et pourtant anarchistes, c'est le Peuple, le Grand Méconnu, qui les a proclamées, et le peuple, il est très malin ; celui qui a vu ce que Kropotkine n'a jamais eu l'occasion de voir, des journées de barricades, en sait quelque chose.

Mais si le Grand Méconnu a la sottise de créer des « bureaux », si détestables pour Kropotkine ? Si, comme il l'a fait en mars 1871, il se donne un gouvernement révolutionnaire ? Alors nous dirons qu'il s'est trompé, nous tâcherons de le faire revenir à de meilleurs sentiments, et au besoin nous lancerons des bombes contre les « ronds-de-cuir ». Nous inviterons le peuple à s'organiser, et nous détruirons tous les organes qu'il se donnera.

Voici donc comment on réalise l'excellent idéal anarchiste... dans son imagination. Au nom de la li-

(1) *Ibid.*, p. 111.

berté des individus, on fait disparaître toute action des individus et du parti tout entier des révolutionnaires dans celle du *Peuple* ; on noie les *individus* dans la *masse*. Pour peu que l'on s'habitue à ce procédé... logique, on ne rencontre plus aucune difficulté et on peut se vanter de n'être pas du tout « autoritaire », ni « utopiste ». Quoi de plus facile, quoi de plus agréable ?

Mais, pour consommer il faut produire. Kropotkine le sait si bien, qu'il donne à ce propos une bonne leçon à « l'autoritaire » Marx.

> Le mal de l'organisation actuelle n'est pas dans ce que « la plus-value » de la production passe au capitaliste — ainsi que l'avaient dit Rodbertus et Marx, rétrécissant ainsi la conception socialiste et les vues d'ensemble sur le régime du capital. — La plus-value elle-même n'est qu'une conséquence de causes plus profondes. Le mal est dans ce qu'il peut y avoir une « plus-value », quelconque, au lieu d'un simple surplus non consommé par chaque génération; car pour qu'il y ait « plus-value », il faut que des hommes, des femmes et des enfants soient obligés par la faim de vendre leurs forces de travail pour une partie minime de ce que ces forces produisent et, surtout, de ce qu'elles sont capables de produire. (Pauvre Marx, qui ne savait rien de ces vérités profondes, quoique très confusément exposées par le savant prince ! — G. P.). Il ne suffit pas, en effet, de distribuer à parts égales les bénéfices qu'une industrie parvient à réaliser, si l'on doit en même temps exploiter d'autres milliers d'ouvriers. Il s'agit de *produire, avec la moindre perte possible de forces humaines la plus grande somme possible des produits les plus nécessaires au bien-être de tous.* (1).

Marxistes ignorants que nous sommes, nous n'avons jamais entendu dire que la société socialiste suppose une organisation de la production ! Puisque c'est Kropotkine qui nous le révèle, il n'y a rien de plus raisonnable que de nous adresser à lui, pour savoir quel

(1) *La conquête du Pain*, pp. 122-123.

aspect aura cet organisation. Sur ce sujet aussi, il ne laisse pas de dire des choses intéressantes.

Supposez une société comprenant plusieurs millions d'habitants engagés dans l'agriculture et une grande variété d'industries, Paris, par exemple, avec le département de Seine-et-Oise. Supposez que, dans cette société, tous les enfants apprennent à travailler de leurs bras aussi bien que de leurs cerveaux. Admettez, enfin, que tous les adultes, sauf les femmes occupées à l'éducation des enfants, s'engagent à travailler *cinq heures par jour*, de l'âge de vingt ou vingt-deux ans à celui de quarante-cinq ou cinquante, et qu'ils s'emploient à des occupations au choix, en n'importe quelle branche des travaux humains considérés comme *nécessaires*. Une pareille société pourrait, en retour, garantir le bien-être à tous ses membres, — c'est-à-dire une aisance autrement réelle que celle dont jouit aujourd'hui la bourgeoisie. — Et chaque travailleur de cette société disposerait, en outre, d'au moins cinq heures par jour qu'il pourrait consacrer à la science, à l'art, et aux besoins individuels qui ne rentreraient pas dans la catégorie du *nécessaire*, sauf à introduire plus tard dans cette catégorie, lorsque la productivité de l'homme augmenterait, tout ce qui est encore aujourd'hui, considéré comme luxueux ou inaccessible (1).

Dans la société anarchiste, il n'y aura point d'autorité, mais il y aura le *contrat* (vous revoilà, immortel Monsieur Proudhon, on voit que vous allez toujours bien !), contrat en vertu duquel les infiniment libres individus « s'engageront » à travailler dans telle ou telle « *commune libre* ». Le contrat, c'est la justice, la liberté et l'égalité, c'est Proudhon, Kropotkine et tous les saints. Mais en même temps, — ne badinez pas avec le contrat ! — c'est une chose qui n'est pas si dépourvue de moyens de défense qu'elle en a l'air. En effet, le signataire du contrat librement consenti ne veut-il pas remplir son devoir ? Il est chassé de la libre commune et il court le risque de mourir de faim, ce qui n'est pas d'une gaîté démesurée.

(1) *Ibid.*, pp. 128-129.

Je suppose un groupe d'un certain nombre de volontaires s'unissant dans une entreprise quelconque pour la réussite de laquelle tous rivalisent de zèle, sauf un des associés qui manque fréquemment à son poste ; devra-t-on, à cause de lui, dissoudre le groupe, nommer un président qui imposera des amendes, ou bien enfin, distribuer, comme l'Académie, des jetons de présence ? Il est évident qu'on ne fera ni l'un, ni l'autre, mais qu'un jour on dira au camarade qui menace de faire péricliter l'entreprise : — « Mon ami, nous aimerions bien travailler avec toi ; mais, comme tu manques souvent à ton poste, ou que tu fais négligemment ta besogne, nous devons nous séparer. Va chercher d'autres camarades qui s'accommoderont de ta nonchalance (1).

C'est assez fort au fond, mais voyez comme toutes les apparences sont sauvées, combien l'on est « *anarchiste*... » dans son langage. Vraiment, nous ne nous étonnerons pas, s'il se trouve dans la société « communiste-anarchiste » des gens guillotinés par persuasion ou du moins en vertu d'un contrat librement consenti !

Qui plus est, ce moyen si anarchiste de mettre à la raison les paresseux « libres individus », est tout à fait *naturel* et il se pratique « partout aujourd'hui, dans toutes les industries, en concurrence avec tous les systèmes possibles d'amendes, de déductions de salaire, de surveillance, etc. ; l'ouvrier peut entrer à l'usine à l'heure fixe, mais s'il fait mal son travail, s'il gêne ses camaradespar sa nonchalance ou d'autres défauts, s'ils se brouillent, c'est fini. Il est forcé de quitter l'atelier ! » (2). Voilà comme quoi « l'idéal » anarchiste est tout à fait d'accord avec les « tendances » de la société... capitaliste.

Du reste, des mesures aussi rigoureuses seront excessivement rares. Délivrés du joug de l'Etat et de l'exploitation capitaliste, les individus se mettront, de leur propre mouvement libre, à satisfaire les besoins

(1) *Ibid*, pp. 201-202.
(2) *Ibid.*, p. 202.

du grand Tout, de la société. Tout se fera par le moyen de la *libre entente*.

Eh bien, citoyennes et citoyens, que d'autres préconisent la caserne industrielle et le couvent du communisme autoritaire, nous déclarons que la *tendance* des sociétés est dans une direction opposée. Nous voyons des millions et des millions de groupes se constituant librement pour satisfaire à tous les besoins variés des êtres humains, — groupes formés, les uns, par quartier, par rue, par maison ; les autres se donnant la main à travers (!) les murailles des cités, les frontières, les océans. Tous composés d'êtres humains qui se recherchent librement et, après s'être acquittés de leur travail de producteurs, s'associent, soit pour consommer, soit pour produire les objets de luxe, soit pour faire marcher la science dans une direction nouvelle. C'est la tendance du XIXe siècle, et nous la suivons ; nous ne demandons qu'à la développer librement, sans entraves de la part des gouvernements. Liberté à l'individu ! « Prenez des cailloux, disait Fourier, mettez-les dans une boîte et secouez-les ; ils s'arrangeront d'eux-mêmes en une mosaïque que jamais vous ne parviendriez à faire si vous confiez à quelqu'un le soin de les disposer harmoniquement » (1).

Un homme d'esprit a dit que la profession de foi des anarchistes se réduit à deux articles d'une loi fantasque :

1° Il n'y aura rien ;

2° Nul ne sera chargé de penser à ce qu'il y ait quoi que ce soit.

C'est un « *idéal* » séduisant, mais dont la réalisation n'est malheureusement que peu probable.

Qu'est-ce que cette « libre entente » qui, selon Kropotkine, existe même dans la société capitaliste ?

Il cite à l'appui deux sortes d'exemples : *a*) ceux qui se rattachent à la production et à la circulation des marchandises ; *b*) ceux qui sont du domaine de toutes

---

(1) *L'Anarchie dans l'évolution socialiste* (conférence faite à la salle Lévis), Paris, 1888, pp. 20-22.

sortes de sociétés d'amateurs : savantes, philantropiques, etc.

Voyez toutes les grandes entreprises : le canal de Suez (1) la navigation transatlantique, le télégraphe qui relie les deux Amériques. Voyez, enfin, cette organisation du commerce qui fait qu'en vous levant vous êtes sûrs de trouver le pain chez le boulanger..., la viande chez le boucher, et tout ce qu'il vous faut dans les magasins. Est-ce l'œuvre de l'Etat ? Certainement aujourd'hui nous payons abominablement cher les intermédiaires. Eh bien ! raison de plus pour les supprimer ; mais non pas de croire qu'il faille confier au gouvernement le soin de pourvoir à notre nourriture et à notre vêtement (2).

Chose remarquable ! Nous avons commencé par faire fi de Marx qui ne pensait qu'à supprimer la « plus-value » et n'avait aucune idée de l'organisation de la production, et nous finissons par réclamer la suppression des profits des « *intermédiaires* » en préconisant, quant à la production, le « *laissez faire, laissez passer* » le plus bourgeois. Marx eût pu s'écrier non sans raison : *rira bien qui rira le dernier* !

Nous savons tous ce que c'est que la « libre entente » des entrepreneurs bourgeois, et nous ne pouvons qu'admirer la naïveté « *absolue* » de l'homme qui voit en elle le précurseur du communisme. C'est justement cette « entente » anarchique qu'il faut éliminer pour que les producteurs finissent d'être esclaves de leurs propres produits.

Quant aux sociétés librement constituées des savants, des artistes, des philanthropes, etc., Kropotkine dit bien lui-même ce que vaut leur exemple. Elles sont « *composées d'êtres humains qui se recherchent librement après s'être acquittés de leur travail de producteurs* ». Quoique ce ne soit point exact, — puisque dans ces sociétés il n'y a pas souvent un seul

(1) « Le canal de Suez ! » Pourquoi pas Panama ?
(2) *L'Anarchie dans l'évolution socialiste*, p. 19.

producteur, — cela prouve toujours qu'on *ne peut être libre qu'après avoir réglé sa note avec la production*. La fameuse *tendance du XIX*e *siècle* ne nous dit donc rien sur la question de savoir comment la liberté illimitée de l'individu pourra s'accorder avec les besoins économiques de la société communiste. Et comme cette tendance » constitue, à elle seule, tout l'appareil scientifique de notre « penseur anarchiste », force nous est d'en conclure que son appel à la science n'a été qu'une simple phrase, qu'il est, malgré son mépris pour les utopistes, un utopiste des moins ingénieux, un *vulgaire chasseur du « meilleur idéal »*.

La « *libre entente* » fait merveille sinon dans la société anarchiste, qui malheureusement n'existe pas encore, au moins dans l'argumentation anarchiste.

La société actuelle étant détruite, la propriété individuelle étant abolie, les individus n'ayant plus besoin de thésauriser pour avoir la certitude de leur lendemain, — cela, du reste, leur étant rendu impossible par la suppression de toute monnaie ou valeur représentative, — ayant la satisfaction de tous leurs besoins assurée dans la société nouvelle, le stimulant des individus n'étant plus que cet idéal de tendre toujours vers le mieux, les relations d'individus ou de groupes ne s'établissant plus en vue de ces échanges où chaque contractant ne cherche qu'à *enfoncer* son partenaire. (L'entente libre des bourgeois dont vient de nous parler Kropotkine ! — G. P.). Les rapports n'auront plus pour objet que de rendre de mutuels services, où l'intérêt particulier n'a plus rien à voir, l'entente sera rendue facile, les causes de discorde auront disparu. (1).

Demande. — Comment la société nouvelle satisfera-t-elle aux besoins de ses membres ? Comment leur donnera-t-elle la certitude du lendemain ?

Réponse. — Par la libre entente.

D. — La production sera-t-elle possible, si elle ne s'appuie que sur la libre entente des individus ?

---

(1) J. GRAVE, *la Société au lendemain de a Révolution*, Paris, 1889, pp. 61-62.

R. — Parfaitement ! Et pour vous en convaincre, vous n'avez qu'à *supposer* que le lendemain est certain, que tous les besoins sont satisfaits et, qu'en un mot, la production va très bien grâce à la libre entente.

Quels excellents logiciens que les compagnons, et quel bel idéal que celui qui n'a d'autre base qu'une *supposition illogique* ! *Et l'unique base de « l'idéal » des communistes anarchistes, c'est cette pétition de principe, celle « supposition » de ce qui, justement, est à prouver.* Le compagnon Grave, le « penseur profond », est surtout riche en suppositions. Dès qu'une difficulté se présente, il « *suppose* » qu'elle est déjà résolue, et alors tout va pour le mieux, dans le meilleur des idéals.

Le « profond » Grave est moins circonspect que le « savant » Kropotkine. Aussi n'est-ce que lui qui réussisse à pousser « l'idéal » jusqu'à l'absurde « absolu ». Il se demande ce qu'on fera si, dans la « société au lendemain de la révolution », il se trouve un papa qui refuse à son enfant *toute instruction*. Le papa est un individu aux droits illimités. Il suit la règle anarchiste : « *fais ce que tu voudras* ». On n'a donc aucun droit de le mettre à la raison. D'un autre côté, l'enfant peut aussi faire ce qu'il voudra, et il veut apprendre. Comment se tirer de cette collision ? Comment résoudre ce dilemme, sans offenser les saintes lois de l'anarchie ? Par une « *supposition* ».

Les rapports [entre les citoyens] seront autrement larges, autrement empreints de fraternité que dans la société actuelle, basée qu'elle est sur l'antagonisme des intérêts ; il s'ensuit que l'enfant, par ce qu'il verra se passer sous ses yeux, par ce qu'il entendra journellement, échappera à l'influence des parents et trouvera toutes les facilités requises pour acquérir les connaissances que ses parents lui refuseraient ; bien plus, si, se trouvant trop malheureux sous la domination qu'ils voudraient lui imposer, il les abandonnait pour aller se mettre sous la protection de personnes qui lui seraient plus sympathiques, les parents ne pourraient mettre à ses trousses les gendarmes pour ramener sous

leur domination l'esclave que maintenant leur accorde la loi. (1).

Ce n'est pas l'enfant qui s'enfuit de chez ses parents, c'est l'utopiste qui se sauve de la difficulté logique insurmontable. Et cependant son jugement de Salomon parut si profond aux compagnons, qu'il a été cité textuellement par Emile Darnaud dans sa brochure *La Société future* (2), spécialement destinée à populariser les élucubrations de Grave.

L'anarchie, le système de non-gouvernement du socialisme, a une double origine. Elle est un produit des deux grands mouvements de l'esprit sur le terrain politique et économique, qui caractérisent notre siècle, surtout la seconde moitié. D'accord avec tous les socialistes, les anarchistes prétendent que la propriété privée du sol, du capital et des machines a existé pendant longtemps, qu'elle est condamnée à disparaître, que tous les moyens de production doivent être et seront le bien commun de la société, géré par les producteurs de la richesse sociale. Et d'accord avec les représentants les plus avancés du radicalisme politique, ils prétendent que l'idéal de l'organisation politique de la société est dans un état des choses où les attributions du gouvernement seront réduites à leur minimum et où l'individu recouvrera sa complète liberté d'initiative et d'action pour satisfaire aux besoins illimités de l'existence humaine au moyen de groupes et de fédérations — librement constituées.

En ce qui concerne le socialisme, la plupart des anarchistes adhèrent à sa dernière conclusion, c'est-à-dire à une complète négation du salariat et au communisme. Quant à l'organisation politique, par un plus complet développeloppement de la partie déjà mentionnée du programme radical, ils aboutissent à cette conclusion que le dernier but de la société est la réduction à zéro des attributions du gouvernement, c'est-à-dire une société sans gouvernement, en un mot l'anarchie.

Les anarchistes prétendent, en outre, que puisque tou

(1) *Ibid.*, p. 99.

(2) Darnaud, *La Société future*, Foix, 1890, p. 26.

cela est l'idéal de l'organisation sociale et politique, ils ne doivent pas remettre sa réalisation aux siècles futurs, mais que les seules transformations vivifiantes et heureuses pour la communauté sont celles qui s'accordent avec le double idéal dont nous avons parlé et qui s'en rapprochent (1).

Kropotkine nous révèle ici, d'une façon admirablement claire, l'*origine* et la *nature* de son « idéal ». Cet idéal, comme celui de Bakounine, est vraiment double ; il est vraiment né du commerce du radicalisme bourgeois, ou plutôt du manchestérianisme et du communisme, comme Jésus est né du commerce du Saint-Esprit avec la vierge Marie. Les deux natures de l'idéal anarchiste sont aussi difficiles à concilier que les deux natures du fils de Dieu. Mais l'une de ces natures prend évidemment le dessus. Les anarchistes *veulent* commencer par réaliser immédiatement ce que Kropotkine appelle « le but ultime de la société » (*the ultimate aim of Society*), c'est-à-dire par détruire l'*Etat.* Leur point de départ est toujours *la liberté* illimitée de l'individu. Le *manchestérianisme* avant tout ; le *communisme* ne vient qu'après (2). Mais pour nous assurer sur le sort probable de cette seconde nature de leur idéal, les anarchistes chantent sans cesse la louange de la sagesse, de la bonté et de la prévoyance de l'homme « *futur* ». Il sera si parfait qu'il saura sans doute organiser la production communiste. Il sera si parfait, qu'on se demande, en l'admirant, pourquoi l'on ne pourrait pas lui confier un peu d' « *autorité* » !

---

(1) *Anarchist communism*, p. 3.

(2) « L'anarchie est le fonctionnement harmonique de toutes les autonomies se résolvant dans l'égalité totale des conditions humaines. » (*L'Anarchia nella scienza e nell'evoluzione*). Traduit de l'Espagnol. Prato, 1892, p. 26.

IV

LA SOI-DISANT TACTIQUE DES ANARCHISTES. LEUR MORALE

Les anarchistes sont des utopistes. Leur point de vue n'a rien de commun avec celui du socialisme scientifique moderne.

Mais il y a utopies et utopies. Les grands utopistes de la première moitié de notre siècle étaient des hommes de génie ; ils poussaient en avant la science sociale qui, de leur temps, s'en tenait encore tout entière au point de vue utopiste. Les utopistes de nos jours, les anarchistes, sont des *abstracteurs de quintessence* qui ne savent que tirer, tant bien que mal, quelques pauvres conclusions de quelques principes momifiés. Ils n'ont rien à faire avec la science sociale qui, dans sa marche en avant, les a distancés au moins d'un demi-siècle. Leurs « *penseurs profonds* », leurs « *hauts théoriciens* » ne réussissent même pas à réunir les deux bouts de leur propre raisonnement. Ce sont les *utopistes-décadents*, frappés d'une anémie intellectuelle incurable. Les grands utopistes firent beaucoup pour le développement du mouvement ouvrier. Les utopistes de nos jours ne font que retarder ses progrès. Et c'est surtout leur *pseudo-tactique* qui nuit au prolétariat.

Nous savons déjà que Bakounine interprétait les statuts de l'Internationale dans ce sens, que la classe ouvrière doit renoncer à toute action politique et concentrer ses efforts sur le terrain de la lutte « *immédiatement économique* » pour l'augmentation des salaires, la diminution de la journée de travail, et ainsi de suite. Bakounine sentait lui-même qu'une pareille tactique est peu révolutionnaire. Il essaya de la compléter par l'action de son *Alliance* ; il préconisait « *l'émeute* ». Dans leurs rêves d'émeutes et même de révolution, les anarchistes brûlent avec passion et délices les titres de pro-

priété et toute la paperasse gouvernementale. C'est surtout Kropotkine qui attribue une énorme importance à ces autodafés. On dirait un *bureaucrate révolté !*

Mais plus la conscience de classe du prolétariat se développe, et plus il incline vers l'action politique en laissant de côté les *émeutes, si fréquentes du temps de son enfance.* Il est plus difficile de pousser à une *émeute* les ouvriers de l'Europe occidentale, arrivés à un certain degré de développement politique, que les paysans russes, par exemple, crédules et ignorants. Le prolétariat ne goûtant point la tactique des émeutes, force était aux « compagnons » de la remplacer par *l'action individuelle.* C'est surtout après la tentative insurrectionnelle de Benevent, en Italie (1877), que les bakounistes se mirent à glorifier la *propagande par le fait* ; mais si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur le temps qui nous sépare de la tentative de Benevent, nous verrons que cette propagande a pris une tournure toute spéciale : très peu d'émeutes, et des émeutes tout à fait insignifiantes ; beaucoup d'attentats personnels contre les édifices publics, contre les personnes et même contre la propriété... « *individuellement héréditaire* ». Il ne pouvait en être autrement.

Nous avons déjà vu de nombreuses révoltes du peuple qui voulait obtenir des réformes urgentes — dit Louise Michel, interviewée par un correspondant du *Matin* à propos de l'attentat de Vaillant. — Qu'est-il arrivé ? On a fusillé le peuple. Eh bien ! nous trouvons que le peuple a été assez saigné ; il vaut mieux que des gens se sacrifient et commettent, à leur propre risque, ces actes de violence qui ont pour but de terroriser gouvernement et bourgeois (1).

C'est ce que nous venons de dire, quoique en termes un peu différents. Louise Michel a oublié de dire que les révoltes, occasionnant la saignée du peuple, figuraient en tête du programme des anarchistes jusqu'à ce que ceux-ci se persuadèrent non pas que les soulève-

---

1) Reproduit dans le *Peuple*, de Lyon, 20 décembre 1893.

ments partiels ne servent en aucune façon la classe des travailleurs, mais que les travailleurs, dans la plupart des cas, ne veulent point entendre parler de ces révoltes.

L'erreur a sa logique comme la vérité. Dès que vous niez l'action politique de la classe ouvrière, vous arrivez fatalement, pour peu que vous ne vouliez pas servir les politiciens bourgeois, à accepter la tactique des Vaillant et des Henry. Les soi-disant *jeunes* du parti socialiste allemand le prouvent par leur propre exemple. Ils commencèrent par attaquer le « *parlementarisme* » et, à la tactique « *réformiste* » des « *vieux* », ils opposèrent... sur le papier, bien entendu, la lutte « *révolutionnaire* », lutte purement « économique ». Mais cette lutte, en se développant naturellement, doit inévitablement amener le passage du prolétariat sur l'arène de la politique. Ne voulant pas revenir juste au point de départ de leur négation, les « jeunes » préconisaient, pendant un certain temps, ce qu'ils appelaient des *démonstrations politiques*, une nouvelle espèce de vieilles « *émeutes* » bakounistes. Comme les émeutes, de quelque nom qu'on les baptise, arrivent toujours trop tard pour les fougueux « révolutionnaires », il ne resta aux jeunes qu'une seule voie pour marcher « en avant », c'était de se convertir à l'anarchie et de propager... *par la langue*, la propagande *par le fait*. Le langage des « *jeunes* » Landauer et compagnie est déjà aussi « révolutionnaire » que celui des anarchistes les plus « *vieux* ».

> N'aie que du mépris pour la raison et la science,
> Suprême force de l'humanité ;
> Laisse-toi, dans l'éblouissement et la sorcellerie,
> Dominer par l'esprit du mensonge ;
> Ainsi tu m'appartiendras tout entier (1).

Quant aux sorcelleries, elles sont innombrables dans l'argumentation des anarchistes contre l'activité politique du prolétariat. Ici la précipitation devient un

(1) *Faust*, I.

véritable ensorcellement. Ainsi Kropotkine tourne contre les social-démocrates leur arme propre : la *conception matérialiste de l'histoire*.

A chaque nouvelle phase de la vie économique, assure-t-il, correspond une nouvelle phase politique. La monarchie absolue, le gouvernement de la cour, correspond au système du servage, le gouvernement représentatif à la domination du capital. Mais tous deux sont des gouvernements de classe. Dans une société, au contraire, où la différence entre capitaliste et prolétaire aura disparu, il n'est pas besoin d'un pareil gouvernement ; ce serait un anarchronisme (1).

Si les social-démocrates lui disaient qu'ils savent cela au moins aussi bien que lui, Kropotkine répondrait que c'est possible, mais qu'alors ils ne veulent pas tirer de ces *prémisses* une *conclusion* logique. Lui, Kropotkine, est un bon logicien. Puisque la constitution politique de chaque pays est déterminée par sa structure économique, raisonne-t-il, l'action politique des socialistes est un non-sens absolu.

Vouloir arriver au socialisme ou même (!) à la révolution agraire en passant par une révolution politique, c'est de la plus pure utopie, parce que l'histoire tout entière démontre que les changements politiques découlent des grandes révolutions économiques, et non pas le contraire (2).

Le meilleur géomètre du monde a-t-il jamais produit quelque chose de plus rigoureux que cette démonstration ?

En s'appuyant sur cette base inébranlable, Kropotkine conseille aux révolutionnaires russes de renoncer à leur lutte politique contre le tsarisme. Ils doivent poursuivre un but *immédiatement économique*. « L'éman-

---

(1) *The anarchist Communism*, p. 8.

(2) Préface de Kropotkine à l'édition russe de l'opuscule de Bakounine : *La Commune de Paris et la notion de l'Etat*, Genève, 1892, page 7.

cipation des paysans russes du joug du servage qui pèse sur eux jusqu'à présent est donc la première tâche du révolutionnaire russe. En travaillant sur ce terrain, il travaille directement et immédiatement au profit du peuple et il prépare, en outre, l'affaiblissement du pouvoir centralisé de l'Etat et sa limitation (1) ».

Ainsi, l'émancipation des paysans aura préparé l'affaiblissement du tsarisme russe. Mais comment émanciper les paysans avant d'avoir renversé le tsarisme ? Mystère absolu ! Le vieux Liscow a eu bien raison de dire : « Il est plus facile et naturel d'écrire avec les doigts que d'écrire avec la tête ».

Quoi qu'il en soit, toute la politique de la classe ouvrière doit se résumer dans ce peu de mots : *A bas la politique ! Vive la lutte immédiatement économique !* C'est du bakounisme, mais c'est du bakounisme perfectionné. Bakounine lui-même poussait les ouvriers à lutter pour la réduction de la journée de travail et pour l'augmentation des salaires. Les communistes-anarchistes de nos jours cherchent « à faire comprendre aux travailleurs qu'ils n'ont rien à gagner à ces amusettes et que la société n'est transformable qu'à condition de détruire les institutions qui la régissent (2) ». L'augmentation des salaires est inutile : « l'Amérique du Nord, l'Amérique du Sud, ne sont-elles pas là pour nous prouver que, partout où l'ouvrier est arrivé à se faire payer de forts salaires, les objets de consommation ont augmenté proportionnellement et que s'il est parvenu à se faire payer vingt francs par jour, il lui en faudrait vingt-cinq pour vivre, comme peut vivre un ouvrier *gagnant bien sa vie*, de sorte qu'il a toujours été au-dessous de la moyenne (3) ». La réduction de la journée de travail est au moins superflue parce que le

(1) *Ibid.*, même page.
(2) J. Grave. *La Société mourante et l'anarchie*, p. 253.
(3) *Ibid.*, p. 249.

capital se rattrapera sur « l'intensification systématique du travail » à l'aide des machines perfectionnées. C'est Marx lui-même, qui démontre cela on ne peut plus clairement (1).

Nous savons, grâce à Kropotkine, que l'idéal anarchiste a une double origine. Une double origine ont aussi toutes les « démonstrations » des anarchistes. D'un côté, elles sont puisées aux vulguraires manuels d'économie politique écrits par les économistes bourgeois les plus vulgaires : exemple, dissertation de Grave sur les salaires, à laquelle Bastiat aurait applaudi avec transport. D'un autre côté, les compagnons, en se souvenant de l'origine un peu « communiste » de leur idéal, s'adressent à Marx et le citent sans l'avoir compris. Déjà Bakounine était sophistiqué par le marxisme. Les anarchistes modernes, à commencer par Kropotkine, le sont encore plus.

L'ignorance de Grave, le profond penseur, est bien remarquable en général ; mais elle surpasse toutes les limites du probable en matière d'économie politique ; ici elle n'égale que celle du savant géologue Kropotkine qui dit des monstruosités chaque fois qu'il aborde une question économique. Nous regrettons beaucoup que le manque d'espace ne nous permette pas de divertir nos lecteurs par le spectacle de l'économie politique anarchiste. Qu'ils se contentent de ce que Kropotkine leur a enseigné sur la « *plus-value* » et sur Marx.

Tout cela serait ridicule, si ce n'était trop triste, comme dit le poète russe Lermontoff.

En effet, c'est triste. Chaque fois que le prolétariat fait un effort pour apporter une amélioration quelconque à sa situation économique, des « gens de cœur », qui prétendent l'aimer d'un tendre amour, accourent de tous côtés et, en s'appuyant sur leurs syllogismes boiteux, tâchent d'enrayer son mouvement, se mettent en quatre pour lui prouver que ce mouvement est inutile. C'est ce que nous avons vu, par exemple, à propos

(1) *Ibid.*, pp. 250-251.

de la journée de huit heures, que les anarchistes combattaient partout où ils le pouvaient avec un zèle digne d'un meilleur sort. Si le prolétariat passe outre, s'il continue à poursuivre son but « *immédiatement économique* » — et c'est ce qu'il a l'heureuse habitude de faire — les mêmes « gens de cœur » reparaissent munis de bombes et donnent au gouvernement le désiré et recherché prétexte de tomber sur lui. C'est ce que nous avons vu à Paris le 1er mai 1890 ; c'est ce que nous voyons souvent pendant les grèves. Braves gens que ces « gens de cœur » ! Et dire que parmi les ouvriers eux-mêmes, il y a des hommes naïfs qui considèrent comme leurs amis ces personnages qui sont en réalité les ennemis les plus dangereux de leur cause.

Un anarchiste ne veut point de « *parlementarisme* », puisque celui-ci ne fait qu'*endormir* le prolétariat ; il ne veut point de « *réformes* », puisque les réformes sont autant de compromis avec les classes possédantes ; il veut *la révolution*, une révolution *pleine, entière, immédiate* et *immédiatement économique*. Pour arriver à ce but, il se munit d'une marmite remplie de matières explosibles et il la lance contre le public d'un théâtre ou d'un café. Il prétend que c'est de la « *révolution* » ; pour nous, nous n'y voyons que de la folie « *immédiatement* » *furieuse*.

Il va sans dire que les gouvernements bourgeois, tout en sévissant contre les auteurs des attentats, n'ont qu'à se féliciter de leur tactique. *La societé est en danger ! Caveant consules !* Et les « consuls » policiers d'agir, et l'opinion publique d'applaudir à toutes les mesures réactionnaires que les ministres inventent pour sauver la société.

Déjà Napoléon III se payait de temps en temps un attentat pour sauver une fois de plus la société menacée par les ennemis de l'ordre. Les propres aveux du très malpropre Andrieux (1), les faits et gestes des

---

(1) « Les compagnons cherchaient un bailleur de fonds,

agents provocateurs allemands et autrichiens, les révélations récentes sur l'attentat contre le parlement de Madrid, etc., prouvent jusqu'à l'évidence que les gouvernements actuels tirent un profit énorme de la tactique des « compagnons », et que la besogne des terroristes en uniforme serait beaucoup plus pénible, si les anarchistes ne mettaient tant d'empressement à la faciliter.

Aussi la presse réactionnaire et conservatrice a-t-elle toujours témoigné aux anarchistes une sympathie mal déguisée, et regretté que les socialistes conscients de leur but ne veuillent rien avoir de commun avec eux. « Ils les chassent comme de pauvres chiens », s'apitoyait le *Figaro* de Paris à propos de l'expulsion des compagnons du Congrès de Zurich (1).

---

mais l'infâme capital ne mettait aucun empressement à répondre à leur appel. Je poussai par les épaules l'infâme capital, et je parvins à lui persuader qu'il était de son intérêt de favoriser la publication d'un journal anarchiste... Ne croyez pas d'ailleurs, que j'offris brutalement aux anarchistes les encouragements d'un préfet de police. J'envoyai un bourgeois bien vêtu trouver un des plus actifs et des plus intelligents d'entre eux. Il expliqua qu'ayant acquis quelque fortune dans le commerce de la droguerie, il désirait consacrer une partie de ses revenus à favoriser la propagande socialiste. Ce bourgeois qui voulait être mangé n'inspira aucun suspicion aux compagnons. Par ses mains je déposai un cautionnement dans les caisses de l'Etat et le journal la *Révolution sociale* fit son apparition. C'était un journal hebdomadaire, ma générosité de droguiste n'allant pas jusqu'à faire les frais d'un journal quotidien. » Voir les *Souvenirs d'un Préfet de police*, Paris, J. Rouff, t. I, p. 337 et suivantes.

(1) En passant, c'est au nom de la liberté de la parole que les anarchistes réclament d'être admis aux Congrès socialistes. Voilà pourtant l'opinion du moniteur français de l'anarchie, sur les Congrès : « Les anarchistes peuvent se féliciter que quelques-uns des leurs aient été au Congrès de Troyes. Autant un Congrès anarchiste est absurde, sans

Un anarchiste est un homme qui, — s'il n'est pas mouchard, — est condamné à atteindre, toujours et partout, juste le contraire de ce qu'il tâche d'atteindre.

« Envoyer des ouvriers dans un Parlement, disait Bordat devant le tribunal de Lyon, en 1883, c'est agir comme une mère qui conduit sa fille dans un lieu de prostitution ». C'est donc aussi au *nom de la morale* que les anarchistes repoussent l'action politique. Mais où arrivent-ils avec leur peur de la corruption parlementaire ? *A l'apologie du vol* (« Mets l'argent dans ta poche », écrivait Most dans *Freiheit*, déjà en 1880), aux exploits des Duval et des Ravachol qui commettent au nom de la « *cause* » les crimes les plus vulgaires et les plus dégoûtants. L'écrivain russe Herzen raconte quelque part, qu'étant arrivé dans une petite ville d'Italie, il n'y rencontra que des prêtres et des bandits et qu'il se trouvait perplexe, ne pouvant pas deviner lesquels étaient les prêtres et lesquels étaient les bandits. C'est le cas de tout homme impartial de nos jours : comment voulez-vous qu'il devine où finit le compagnon et où commence le bandit? Les anarchistes eux-mêmes n'y réussissent pas toujours, comme le prouvent les controverses que fit naître, dans leur milieu, l'affaire de Ravachol. Aussi les meilleurs d'entre eux, ceux dont l'honnêteté est tout à fait incontestable, chancellent-ils sans cesse dans leurs jugements sur la « *propagande par le fait* ».

Condamner la propagande par le fait ? dit Elisée Reclus. Mais quelle est donc cette propagande, sinon le bien et l'amour de l'humanité prêchés par l'exemple ? Ceux qui dénomment « propagande par le fait » des actes violents prouvent qu'ils n'ont pas compris la signification de cette expression. L'anarchiste qui comprend son rôle, au lieu de

---

motif et sans but, autant il est logique de profiter des Congrès socialistes pour y aller développer ses idées. » *La* (*Révolte*, du 6 au 12 janvier 1889). Ne pouvons-nous pas, *aussi, au nom de la liberté*, prier les compagnons de nous laisser tranquilles ?

massacrer un personnage quelconque, s'efforcera de le rallier à ses opinions et d'en faire un adepte qui, à son tour, fera de la propagande par le fait en se montrant bon et juste pour tous ceux qu'il rencontrera (1).

Nous ne demandons pas ce qu'il reste d'un anarchiste qui divorce avec la tactique des attentats. Nous prions seulement le lecteur de considérer les lignes suivantes :

L'éditeur du *Sempre Avanti* écrit à Elisée Reclus et lui demande sa véritable opinion sur Ravachol. Reclus répond :

J'admire son courage, sa bonté de cœur, sa grandeur d'âme, la générosité avec laquelle il a pardonné à ses ennemis. Je connais peu d'hommes qui le surpassent en générosité. Je passe sur la question de savoir jusqu'à quel point il est toujours désirable de pousser à l'extrême son propre droit, et si d'autres considérations dictées par un sentiment de solidarité humaine ne doivent pas le faire fléchir. Mais je n'en suis pas moins de ceux qui reconnaissent en Ravachol un héros d'une rare grandeur d'âme (2).

Cela ne rime pas du tout avec la déclaration précitée, et cela prouve d'une façon irrécusable que le citoyen Reclus chancelle, qu'il ne sait pas précisément où finit son « compagnon », et où commence le bandit.

Le problème est d'autant plus difficile à résoudre qu'il y a pas mal d'individus qui sont « bandits » et anarchistes en même temps. Ravachol n'est point une exception. Chez les anarchistes Ortiz et Chiericotti, arrêtés récemment à Paris, on a trouvé une masse énorme d'objets provenant de vols. Et ce n'est pas seulement en France qu'a lieu ce cumul de métiers apparemment bien différents. Il suffit de se rappeler les Autrichiens Kammerer et Stellmacher.

---

(1) Voir dans *l'Etudiant socialiste*, de Bruxelles, n° 6 de 1894, la reproduction d'une déclaration faite par E. Reclus à un « Monsieur » qui le questionnait sur les attentats anarchistes.

(2) *Twenthieth Century*, New-York, septembre 1892, p. 15.

Kropotkine s'efforce de nous faire croire que la morale anarchiste, une morale sans obligation ni sanction, étrangère à tout calcul utilitaire, est la même que la morale naturelle du peuple, la « morale par habitude » de bien faire (1). La morale des anarchistes est celle des raisonneurs qui apprécient toute action humaine au point de vue abstrait des droits illimités de l'individu, et qui, au nom de ces droits, déclarent non coupables les violences les plus atroces, l'arbitraire le plus révoltant. « *Qu'importent les victimes,* — s'écria le soir même de l'attentat de Vaillant, au banquet de la *Plume*, le poète anarchiste Laurent Tailhade, — *si le geste est beau* ? »

Tailhade est un décadent qui, par cela même qu'il est *blasé*, a le courage de son opinion anarchiste. En effet, les anarchistes combattent la démocratie, puisque la démocratie n'est, selon eux, que la tyrannie de la *majorité* sur la *minorité*. La majorité n'a aucun droit d'imposer son vouloir à la minorité. Mais si cela est ainsi, au nom de quel principe moral les anarchistes se révoltent-ils contre la *bourgeoisie ?* Serait-ce parce qu'elle n'est pas une *minorité ?* Ou parce qu'elle ne fait pas ce qu'elle *veut* ?

Fais ce que tu voudras, proclament les anarchistes. La bourgeoisie veut exploiter le prolétariat, et elle le fait très bien. Elle suit le précepte anarchiste, et les compagnons ont bien tort de se plaindre de sa conduite. Ils deviennent tout à fait ridicules quand ils la combattent au nom de ses victimes. « *Qu'importe la mort des vagues humanités,* — continue le logicien anarchiste Tailhade, — *si, par elle, s'affirme l'individu ?* » Voilà la vraie morale des anarchistes, c'est celle des têtes couronnées : *sic volo ! sic jubeo !* (2).

(1) Voir son *Anarchist communism*, pp. 34-35 ; son *Anarchie dans l'évolution socialiste*, pp. 24-25 ; sa *Morale anarchiste*, dans divers endroits.

(2) Nous avons appris par les journaux que Tailhade avait été blessé par une explosion dans le restaurant Foyot.

Ainsi : *au nom de la Révolution, les anarchistes servent la cause de la réaction ; au nom de la morale, ils approuvent les actes les plus immoraux ; au nom de la liberté individuelle, ils foulent aux pieds tous les droits de leurs semblables.*

Et c'est justement à cause de cela que toute la doctrine anarchiste se brise contre sa propre logique : si le premier énergumène venu peut, *parce que tel est son bon plaisir*, tuer autant d'hommes qu'il veut, la société, composée d'un nombre immense d'individus, peut bien le mettre à la raison *parce que telle est la condition* sine qua non *de son existence*.

V

CONCLUSION : LA BOURGEOISIE, L'ANARCHISME & LE SOCIALISME

Le « père de l'anarchie », l' « immortel » Proudhon, se moquait amèrement des gens pour lesquels la révolution se réduit à des actes violents, à des coups échangés, à du sang versé. Les descendants du « père », les anarchistes modernes, entendent la révolution exclusivement de cette façon brutalement enfantine. Tout ce qui n'est pas violence est une trahison à la cause, un compromis malpropre avec l' « autorité » (1). La bourgeoisie, effarée, ne sait plus qu'entreprendre contre eux. Dans le domaine de la théorie elle est absolument impuissante vis-à-vis des anarchistes. Ce sont ses pro-

---

La dépêche (*Tribune de Genève*, 5 avril 1894) disait : « M. Tailhade ne cesse de protester contre les théories anarchistes qu'on lui prête. Un interne lui ayant rappelé ses articles et la fameuse phrase citée plus haut, M. Tailhade garde le silence et réclame du chloral pour calmer ses souffrances ».

(1) Il est vrai que les hommes comme Reclus n'approuvent pas toujours une pareille notion de la révolution. Mais, encore une fois, qu'est-ce qu'il reste d'un anarchiste qui renie *la propagande par le fait ? Un bourgeois rêveur et sentimental*, pas autre chose.

pres enfants terribles. Elle fut la première à propager la théorie du « laissez faire », l'individualisme échevelé. Son philosophe le plus éminent d'aujourd'hui, Herbert Spencer, n'est qu'un *anarchiste conservateur*. Les « compagnons » sont des gens actifs et remuants qui poussent jusqu'au bout la logique des bourgeois.

Les magistrats de la république bourgeoise ont condamné Grave à la prison, et son livre, la *Société mourante et l'Anarchie*, à la destruction. Les gens de lettres bourgeois déclarèrent ce livre piteux une œuvre profonde et son auteur une rare intelligence.

Et non seulement la bourgeoisie n'a point d'arme théorique (1) pour combattre les anarchistes, mais elle voit sa jeunesse s'éprendre de leur doctrine. Dans cette société rassasiée et pourrie jusqu'à la moelle des os, où toutes les croyances sont mortes depuis longtemps, où toutes les opinions sincères paraissent ridicules, dans ce monde où l'on s'ennuie, où, après avoir goûté de toutes les jouissances, on ne sait plus à quelle fantaisie, à quel excès demander des sensations nouvelles, il y a des gens qui prêtent une oreille bienveillante aux chants de la sirène anarchiste. Parmi les « compagnons » de Paris, il y a déjà pas mal de gens très « *comme il faut* », des élégants qui, comme dit l'écrivain français Raoul Allier, ne se permettent de porter que des souliers vernis et qui ornent leur boutonnière d'un dahlia avant de se rendre à des réunions. Des écrivains et des artistes décadents se convertissent à l'anarchie et propagent sa théorie dans des revues comme le *Mercure de France*, la *Plume*, etc. Cela est très compréhensible.

(1) Pour se faire une idée de la faiblesse des théoriciens et des hommes politiques bourgeois dans leur lutte contre les anarchistes, il suffit de lire les articles de C. Lombroso et de A. Bérard, dans la *Revue des Revues*, 15 février 1894, ou l'article de J. Bourdeau, dans la *Revue de Paris*, 15 mars 1894. Ce dernier ne sait qu'en appeler à la *nature humaine* qui, croit-il, « ne va pas changer grâce aux brochures de Kropotkine et aux bombes de Ravachol. »

On devrait s'étonner si l'anarchisme, doctrine essentiellement bourgeoise, n'avait pas trouvé d'adeptes dans la bourgeoisie française, la plus blasée de toutes les bourgeoisies.

En s'emparant de la doctrine anarchiste, les écrivains décadents, fin-de-siècle, lui rendent son vrai caractère de doctrine de l'individualisme bourgeois. Si Kropotkine et Reclus parlent au nom de l'*ouvrier* opprimé par le capitaliste, la *Plume* et le *Mercure de France* parlent au nom de l'*individu* qui cherche à se débarrasser de toutes les entraves de la société pour faire enfin librement ce qu'il « veut ». C'est ainsi que l'anarchisme revient à son point de départ. Stirner disait : « Il n'y a rien au-dessus de moi » ; Laurent Tailhade dit : « *Qu'importe la mort de vagues humanités, si, par elle, s'affirme l'individu ?* »

La bourgeoisie ne sait plus où donner de la tête :

Moi qui ai combattu pour le positivisme, gémit Emile Zola, eh bien ! oui, après trente ans de lutte, je me sens ébranlé dans mes convictions. La foi religieuse eût empêché de telles théories de se propager ; mais n'a-t-elle pas à peu près disparu aujourd'hui ? Qui nous donnera un idéal nouveau ?

Hélas, messieurs, il n'y a point d'idéal pour les cadavres ambulants que vous êtes ! Vous essayerez de tout, vous vous ferez bouddhistes, druides, sârs, mages, chaldéens, kabbalistes, isistes (1) ou anarchistes — ce qui vous convient le mieux, — vous resterez ce que vous êtes maintenant, des êtres sans foi ni loi, *des sacs vidés par l'histoire*. L'idéal des bourgeois a vécu.

Pour nous, social-démocrates, nous n'avons pas à nous effrayer de la propagande anarchiste. Enfant de la bourgeoisie, l'anarchisme n'aura jamais une influence sérieuse sur le prolétariat. Si, parmi les anarchistes, il y a des ouvriers qui veulent sincèrement le bien de leur classe et qui se sacrifient à ce qu'ils croient

(1) Partisans du culte d'*Isis*.

être la bonne cause, ce n'est que grâce à un malentendu qu'ils se trouvent dans ce camp. Ils ne connaissent la lutte pour l'émancipation du prolétariat que sous la forme que s'efforcent de lui donner les anarchistes. Mieux éclairés, ils viendront chez nous.

Voici un exemple pour preuve. Au procès des anarchistes, à Lyon en 1883, l'ouvrier Desgranges raconta comment il était devenu anarchiste, lui qui, avant, prenait part au mouvement politique et avait même été élu, en novembre 1879, conseiller municipal de Villefranche : « En 1881, au mois de septembre, lorsque la grève des ouvriers teinturiers de Villefranche se déclara, je fus nommé secrétaire de la commission exécutive, et c'est pendant cet événement mémorable... que je fus convaincu de la nécessité de supprimer l'autorité, car, qui dit autorité, dit despotisme. — Dans cette grève où les patrons refusèrent de discuter avec les ouvriers, que fit l'administration préfectorale et communale pour régler ce différend ? Cinquante gendarmes, le sabre au poing, furent chargés de trancher la question. Voilà ce qu'on appelle les moyens pacifiques qu'emploient les gouvernants. C'est donc à la suite de cette grève que quelques travailleurs, parmi lesquels je me trouvais, comprirent la nécessité d'étudier sérieusement les questions économiques et, pour cela, on conçut l'idée de se réunir le soir pour étudier ensemble » (1). Inutile d'ajouter que ce groupe devint anarchiste.

Voilà donc comment la chose se passe. Un ouvrier actif et intelligent appuie le programme d'un parti bourgeois quelconque. Les bourgeois parlent du bien du peuple travailleur, mais ils le trahissent à la première occasion qui se présente. L'ouvrier qui croyait à la sincérité de ces messieurs, s'indigne, il veut se séparer d'eux, il se décide à étudier sérieusement « les questions économiques ». Un anarchiste survient et, lui

(1) Voir le *Procès des anarchistes devant la police correctionnelle et la Cour d'appel de Lyon*. Lyon, 1883, pp. 90-91.

rappelant la trahison des bourgeois et les sabres des gendarmes, l'assure que la lutte politique n'est qu'une blague bourgeoise et que, pour émanciper les travailleurs, il faut y renoncer, en se donnant pour objectif la destruction de l'Etat. L'ouvrier, qui commençait seulement à étudier sa situation, est d'avis que le compagnon a raison, et le voilà anarchiste convaincu et dévoué. Qu'arriverait-il s'il eût poussé un peu plus loin son étude des questions sociales, s'il eût compris que le compagnon n'est qu'un ignorant prétentieux, qu'il divague, que son « idéal » ne tient pas debout, qu'en dehors de la *politique bourgeoise* il y a, opposée à elle, la *politique des prolétaires* qui mettra fin à l'existence de la société capitaliste ? Il serait devu *un social-démocrate.*

Ainsi, plus nos idées se répandront dans le milieu ouvrier, — et elles s'y répandent toujours de plus en plus, — et moins les prolétaires seront disposés à suivre les compagnons. De plus en plus l'anarchisme se tranformera — abstraction faite des cambrioleurs « instruits », — en une espèce de sport bourgeois destiné à procurer de *fortes sensations* à des « individus » qui ont eu trop de plaisirs mondains ou demi-mondains.

Et quand le prolétariat sera maître de la situation, il n'aura qu'à froncer les sourcils pour calmer tous les compagnons, même les plus « beaux » ; il n'aura qu'à souffler pour faire disparaître la poussière anarchiste.

FORCE & VIOLENCE

AVANT-PROPOS

Au printemps de 1894, les anarchistes français soulevaient contre eux le monde civilisé tout entier par leurs actes de « propagande par le fait »..

Lorsque j'eus, sur la demande du Comité directeur du parti social-démocrate allemand, écrit la brochure «*Anarchisme et Socialisme*», le vieux Liebknecht me proposa d'écrire, pour l'organe central de nos camarades allemands, un article sur la tactique révolutionnaire. J'accédai bien volontiers à cette demande et j'envoyai à Liebknecht un article intitulé « Force et Violence » qui parut alors dans le *Vorwaerts*. Liebknecht m'écrivit qu'il était très content de mon article et nos camarades italiens le traduisirent dans leur langue et l'éditèrent à Milan, sous le titre de « *La Tactique révolutionnaire*, *Force et Violence* ».

Notre camarade Z... vient de la traduire en russe et m'a prié de revoir sa traduction. Je l'ai fait d'autant plus volontiers que mon article-brochure a été écrit d'abord en français, puis traduit en allemand, de l'allemand en italien et de l'italien en russe : les chances de voir ma pensée altérée étaient donc assez grandes.

Au moment où j'écrivais cet article, tout le monde s'occupait de la tactique anarchiste et plus d'une fois moi-même, pour confirmer ma pensée, j'ai parlé d'elle.

Actuellement, il ne serait pas d'une grande utilité de revenir sur ce sujet en Occident : l'anarchisme s'y est apaisé. Il est au contraire utile de le faire en Russie, car l'anarchisme — que Jéliabov, dans le discours qu'il prononça pour sa défense, a si bien nommé une faute de jeunesse de notre mouvement révolutionnaire — commence de nouveau à se propager dans notre pays. Il faut donc que nos ouvriers conscients sachent en quoi consiste la différence radicale qui sépare notre tactique de la tactique des anarchistes.

Ils n'auront alors aucune peine à démêler la raison pour laquelle je suis si loin d'approuver la tactique de nos anciens « bolcheviks ». Elle contient trop peu de marxisme et trop de blanquisme et même d'anarchisme.

Les anciens « bolcheviks » prétendent que par suite des évènements que nous traversons, je ne défends plus actuellement la tactique que j'ai défendue autrefois. Cela prouve seulement qu'ils ne comprennent pas quelles étaient alors mes vues tactiques. Lisez cette brochure et vous verrez que lorsque je l'ai écrite — et cela remonte, comme je l'ai dit, au printemps de l'année 1894 — j'envisageai la tactique social-démocratique absolument de la même manière — *jusque dans les plus petits détails* — que je l'envisage à l'heure actuelle.

C'était pour moi une grande joie de voir mes vues tactiques partagées par Liebknecht et les marxistes italiens. Ma joie n'est pas moins grand de voir qu'elles déplaisent aux disciples de Lénine. Chacune de ces

deux circonstances si différentes m'apparaît comme une preuve certaine de leur justesse (1).

I

Quelle doit être la tactique des socialistes dans leur lutte pour l'émancipation complète de la classe ouvrière ?

Il est clair pour chacun que les circonstances de lieu agissent nécessairement sur cette tactique. Néanmoins, le parti socialiste, parti international, doit élaborer un certain nombre de règles générales et immuables, quelle que soit la diversité des circonstances de temps et de lieu.

Il ne s'agit point ici du but final du parti socialiste international, ce but est bien connu ; mais il s'agit de sa tactique ou, si l'on préfère, de ses moyens.

Le but et les moyens sont deux notions fort différentes l'une de l'autre, et bien que les moyens doivent se conformer aux buts, et bien que celui qui s'efforce d'atteindre un but doive employer les moyens adéquats, il arrive souvent pourtant que les partis emploient des moyens correspondant très mal aux buts qu'ils se sont proposés. Ces fautes se rencontrent aussi dans l'histoire du socialisme.

Robert Owen et Fourier tendaient vers aucun doute à des buts révolutionnaires, mais ils espéraient les atteindre par des moyens pacifiques. Cette contradiction

(1) Cet *Avant-propos* a été écrit pour l'édition russe de *Force et Violence*. (Petrograd, « Bibliothèque pour tous », s. d.). La rédaction française — qui était, comme l'indique Plékhanoff, la rédaction primitive — a été perdue. C'est donc sur la version russe revue par l'auteur qu'a été faite la traduction que nous publions ici.

entre les buts et les moyens est un des côtés les plus faibles du socialisme utopique.

Notre socialisme ne mériterait pas ce nom de scientifique que lui reconnaissent ses adversaires eux-mêmes, si nous retombions dans la même erreur, si entre nos buts et nos moyens existait même l'ombre d'une contradiction.

C'est trop peu de dire simplement : notre but est révolutionnaire. Notre but en réalité est le plus révolutionnaire de tous ceux que l'humanité a connus jusqu'ici; mais il est indispensable que les moyens correspondent à la nature intime du plus révolutionnaire des buts, qu'ils soient, eux aussi, les plus révolutionnaires de tous les moyens qu'aient jamais employés des novateurs.

*
* *

Donc, quels doivent être ces moyens ? Les anarchistes répondent : « Les seuls moyens révolutionnaires sont les moyens illégaux. Tant que vous insisterez sur la participation aux élections et tant que vos élus s'emploieront exclusivement à arracher à la bourgeoisie telle ou telle réforme dans l'intérêt de la classe ouvrière ; tant que vous compterez avec les lois qui vous privent de la liberté de parler et d'agir, vous n'aurez rien de commun avec la révolution. Vous ne serez que des législateurs et de pacifiques réformistes.

« L'activité révolutionnaire ne commence que là ou la loi est enfreinte; elle commence donc avec l'émeute, avec l'acte de violence d'une personnalité isolée ou de toute une masse. Et plus vous inclinerez à l'émeute et aux actes de violence et plus vous deviendrez des révolutionnaires ».

La réponse est très claire. Voyons jusqu'à quel point elle est juste.

Et tout d'abord il saute aux yeux que, pour les anarchistes, les moyens révolutionnaires et les actes de violence ne sont qu'une seule et même chose. Mais sur quoi donc se fonde cette identification ?

Le plus révolutionnaire des moyens est celui qui, plus rapidement que tout autre, nous rapproche de notre but final, la révoluion. Si l'on admet cela, et dans le cas particulier aucun doute n'est possible, on peut en tirer les conclusions suivantes :

1° Qu'il peut exister aussi des actes des plus révolutionnaires n'ayant pas la moindre analogie avec l'insurrection, avec les actes de violence ;

2° Que l'insurrection et les actes de violence sont toujours antirévolutionnaires lorsque, au lieu de nous rapprocher de notre but, ils nous en éloignent.

Un aveugle seul pourrait ne pas voir que les actes anarchistes de violence amènent justement à cela.

Que les anarchistes lancent une bombe ici ou là, qu'ils excitent les grévistes à la violence, qu'ils commettent des attentats — le résultat est le même : renforcément de la réaction, c'est-à-dire création de nouveaux obstacles pour le mouvement ouvrier. L'acte anarchiste, quelque violent qu'il soit, n'est autre chose *qu'un moyen antirévolutionnaire*.

* * *

Il est facile de comprendre en quoi consiste l'erreur de cette vérité qui permet aux anarchistes de voir dans leurs actes de violence le contraire de ce que ces actes sont en réalité.

Prenons comme exemple une révolution : la révolution anglaise du XVII^e siècle ou l'une des révolutions françaises de 1789, de 1834 et de 1848. Dans chacune d'elle nous découvrons toute une suite longue et sanglante de violences, d'émeutes, de barricades, de

conflits armés et de tueries. Ce sont ces violences justement qui provoquent l'erreur des anarchistes, erreur que nous pouvons formuler à peu près ainsi : « Puisque dans chaque révolution se produisent des violences, il suffit de recourir à la violence pour provoquer ou hâter la révolution ».

Les anarchistes raisonnent comme un homme qui dirait : « Puisqu'il faut, chaque fois qu'il pleut, ouvrir un parapluie, il suffit, pour qu'il pleuve, d'ouvrir cet utile instrument ».

Toute la tactique des anarchistes tourne autour de cet étrange sophisme. Et cette tactique a ce seul bon côté qu'elle est la meilleure preuve de l'extrême naïveté qu'il y a à assimiler les moyens violents aux moyens révolutionnaires.

Nous avons dit déjà que le moyen le plus révolutionnaire est celui qui, plus rapidement que les autres, nous rapproche de notre but final, la révolution. Il faut donc compter comme activité révolutionnaire toute activité qui affaiblit les forces soutenant l'ordre politique et social existant et augmente les forces des partisans du futur régime social.

Les rapports réciproques de ces deux forces dépendent en fin de compte des rapports économiques de chaque nation prise en particulier. Toute action qui modifie ces rapports dans le sens d'une augmentation de la force des partisans du nouvel ordre social est révolutionnaire par ses conséquences.

Mais dire qu'un moyen est révolutionnaire *par ses conséquences* ne veut pas dire encore qu'il doit être employé par les révolutionnaires.

* * *

En pratique, il arrive très souvent que des mesures réactionnaires, par lesquelles nos ennemis espéraient

nous anénatir, se retournent contre eux et nous rendent plus forts encore qu'auparavant. Ce qui ne veut pas dire que nous devions appuyer une telle activité réactionnaire.

Il est hors de doute que là où règne le capitalisme, il entraîne à sa suite, tôt au tard, un soulèvement contre l'ordre existant, qu'il prépare en même temps les facteurs économiques de la société future et que, créant une classe de prolétaires, il crée en même temps ses propres fossoyeurs. Pourtant il ne nous vient point à l'esprit d'appeler révolutionnaires messieurs les capitalistes.

Quand les capitalistes poussent le développement économique dans une direction fatale pour l'ordre existant, quand ils préparent les éléments de la révolution future, ils font cela malgré eux, *inconsciemment*. Leur activité *consciente* se distingue au contraire par un extrême conservatisme; autant que cela est en leur pouvoir, ils font absolument tout pour défendre l'ordre actuel contre les attaques des mécontents, et souvent le prolétariat paie chèrement ces attaques. Il est évident qu'une activité de ce genre n'a rien de commun avec l'action révolutionnaire.

Autre exemple. Les anarchistes — nous parlons des véritables anarchistes — les anarchistes sont, par leurs tendances, *pour* la révolution. Mais en réalité, ils ne servent que les buts de la réaction.

Les capitalistes, qui sont pour le *Statu quo* pour le maintien de l'ordre actuel, en réalité hâtent, malgré eux, la venue de la révolution. Les uns sont des révoltés, les autres des conservateurs. Les uns et les autres sont également loin d'être des révolutionnaires.

Seule est révolutionnaire une activité qui, d'une part, augmente les forces de la révolution, et, d'autre

part, répond aux intentions de ceux qui ont recours à elle.

* * *

Refréner l'exploitation capitaliste grâce à la législation ouvrière, permettra dans ces limites la victoire de l'économie politique du salariat sur l'économie politique du capital ; cela signifie modifier dans le sens de la révolution les rapports économiques du pays. Toute activité tendant à ce but est une activité révolutionnaire, quelles que soient les formes prises par elle ; quels que soient les moyens employés par elle : moyens violents ou agitation pacifique.

Je vais plus loin. Plus les forces du prolétariat sont importantes et plus — d'une façon générale — il lui est facile d'obtenir de telles réformes par des moyens pacifiques et légaux. Dans les mines d'or de Sibérie, les ouvriers sont entièrement entre les mains de l'entrepreneur, qui jouit de l'incroyable droit du châtiment corporel. La violence est pour ces malheureux l'unique moyen de défense ou, tout au moins, de vengeance contre les insultes du capital.

Un ouvrier de l'Europe Occidentale ou de l'Amérique du Nord n'a pas besoin de détruire des machines pour ne pas être battu par ses maîtres : il a toutes sortes de moyens légaux pour mener la lutte contre ses exploiteurs. Ne pas recourir à ces moyens — qui sont des conquêtes de la classe ouvrière — serait refuser en faveur de la bourgeoisie des droits si chèrement achetés; ce serait faire une bêtise sans exemple, que le prolétariat ne fera jamais, quoi qu'en disent et quoi que fassent MM. les anarchistes, qui rêvent de la violence pour la violence.

* * *

On nous objectera peut-être que nous prêchons le *socialisme d'Etat*.

« Si vous attachez tant d'importance, nous dira-t-on, à la législation ouvrière et aux diverses réformes, quelle différence y a-t-il entre votre action et celle de Bismarck ou celle de tel ministre russe qui prépare des projets de législation ouvrière ? »

A cela nous répondrons :

1° Ce qu'on appelle Socialisme d'Etat consiste en toute une série de concessions arrachées par les socialistes au parti des exploiteurs. Celui qui ne comprend pas la différence entre le Socialisme d'Etat et le Socialisme démocratique, ne comprendra jamais la différence qui existe entre l'action d'un gouvernement obligé de céder à son voisin province par province et l'action de ce voisin qui, joyeusement et constamment annexe l'une après l'autre ces provinces à son territoire.

2° Les buts des concessions que les socialistes d'Etat font aux social-démocrates, sont *absolument conservateurs* dans leur essence. Ils espèrent grâce à ces concessions mettre fin à la lutte des classes qui est l'âme du mouvement socialiste moderne. Les socialistes d'Etat s'efforcent de cacher au prolétariat l'antagonisme irréductible existant entre ses intérêts et ceux de la bourgeoisie. Ils s'efforcent, dans la mesure de leurs moyens, d'entraver le développement de la conscience de classe des ouvriers, alors que les social-démocrates considèrent le développement de cette conscience de classe comme le premier de leurs devoirs et leur tâche essentielle.

II

La force matérielle a toujours été du côté des exploités. Si ceux-ci n'ont pas recours à elle comme moyen de libération, cela prouve seulement que la force matérielle, par elle-même, n'est pas encore une arme révolutionnaire, qu'on ne peut, en ne s'appuyant que sur elle, réaliser l'œuvre de la révolution, et qu'elle n'est pas la seule condition nécessaire de tout bouleversement social. Pour que la classe ouvrière puisse utiliser avec fruit sa force matérielle, il faut qu'elle ait une *compréhension nette* de sa situation actuelle et la connaissance des conditions dans lesquelles peut s'effectuer sa libération. Plus nous développerons la conscience de classe du prolétariat, plus augmentera la puissance des opprimés et plus l'ordre actuel sera précaire.

Les révolutionnaires du siècle dernier et les philosophes français ne s'arrêtaient devant aucun obstacle dans leurs attaques contre l'ancien régime. Ils détruisaient sans pitié toutes les formes du pouvoir — terrestres et célestes — en préparant l'avènement de la bourgeoisie. Mais, comme l'existence de la bourgeoisie suppose l'existence du prolétariat et son exploitation par la bourgeoisie, l'œuvre des idéologues de ce temps ne pouvait être qu'à moitié révolutionnaire. Malgré leurs « lumières », ces propagateurs des « lumières » méprisaient profondément la masse et ne portaient leur savoir qu'à la bourgeoisie. La population ouvrière dormait alors d'un sommeil profond.

Les socialistes utopistes n'avaient plus déjà ce mépris pour la masse des déshérités et des travailleurs, dont ils souhaitaient passionnément la libération et pour le développement de la conscience desquels ils ont tant fait — d'ailleurs presque involon-

tairement. Ils aspiraient non à la lutte des classes, mais à la réconciliation des classes, car ils croyaient qu'on peut détruire le système capitaliste en faisant appel à toutes les classes de la société. Aussi s'adressaient-ils indifféremment aux exploiteurs et aux exploités, en donnant même la préférence aux exploiteurs dont l'instruction et la richesse leur semblaient garantes de leur plus grande aptitude à l'œuvre de la rénovation sociale.

Alors que les propagateurs des « lumières » du XVIIIe siècle n'étaient qu'à moitié révolutionnaires, comme but final et comme moyens, les socialistes utopistes étaient des révolutionnaires complets, quant à leur but ; mais, comme nous l'avons déjà dit, ils ne voulaient atteindre ce but que par des moyens pacifiques.

* * *

Les créateurs du socialisme scientifique, — les social-démocrates — se sont les premiers adressés directement à la masse ouvrière, si crainte et si méprisée par les révolutionnaires du siècle des « lumières ». Toute leur tâche a consisté à appeler cette masse sous ses propres drapeaux, à organiser le prolétariat actuel. Ils ne lui prêchaient pas une illusoire réconciliation des classes, mais leur lutte. Ainsi ils étaient révolutionnaires, *non seulement dans leur but, mais également dans leurs moyens.*

Là où le prolétariat comprend en quoi doit consister sa propre libération, il comprendra tôt ou tard l'irréductibilité de ses intérêts et de ceux de la bourgeoisie. Les socialistes lui expliquent la nature de l'antagonisme de classes et aussi les conséquences possibles politiques et sociales de cet antagonisme, et, par leur enseignement, ils appellent à la vie une force révolu-

tionnnaire telle qu'il n'en a point existé jusqu'ici, quelque légales que soient les formes dans lesquelles elle peut se manifester.

Le développement de la conscience de classe des prolétaires est le moyen le plus révolutionnaire des socialistes contemporains, l'un des traits caractéristiques les plus importants communs à tous les partis socialistes des différents pays, — ou, pour parler plus exactement, au parti socialiste de chaque pays particulier. Ce moyen reste toujours immuable, quelle que soit la diversité des circonstances de temps et de lieu.

Pour la première fois depuis que le monde existe et que l'humanité tend en avant sur la voie du progrès, les exploités ont commencé à comprendre les raisons de leur oppression et ont fermement décidé de mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme. En comparaison de ce mouvement puissant, toutes les explosions de violence dans le monde, tous les complots des révolutionnaires de la vieille école romantique ne sont que jeux innocents et puérils. Nous avons donc tout à fait raison d'affirmer que les *moyens* employés par les socialistes contemporains sont les plus révolutionnaires que l'on puisse imaginer, quelle que soit la forme qu'ils prennent : lutte *légale*, ou action violente.

* * *

On répète souvent que les socialistes ne doivent faire aucun compromis avec la bourgeoisie, et on a parfaitement raison. Mais qu'appelle-t-on compromis avec la bourgeoisie ? Lorsque le prolétariat lutte aux côtés de la bourgeoisie libérale et, en même temps qu'elle contre la féodalité, ne peut-il pas sembler que le prolétariat a fait un accord avec la bourgeoisie ? Pas le moins du monde, car tout *compromis* avec la bourgeoisie est un pacte politique qui, sous une forme

ou sous une autre, retarde le développement de la conscience de classe des ouvriers. Tant que la tactique du parti socialise favorise, dans un pays donné, ce développement de la conscience de classe des ouvriers, il est ridicule de parler de compromis, quels que soient les rapports temporaires des socialistes avec les autres partis politiques.

Nos camarades belges luttent aux côtés de la petite bourgeoisie pour le suffrage universel. Qui serait assez naïf pour les accuser de compromis avec la petite-bourgeoisie ? La lutte qu'ils mènent pour le suffrage universel est entre leurs mains un instrument puissant de développement de la conscience de classe des ouvriers et les rend dignes de l'œuvre de la révolution.

La lutte des ouvriers belges donne lieu à toutes espèces de violences, mais ici comme partout, il serait ridicule de confondre la *violence* avec la *force* que le prolétariat puise dans le développement de sa conscience de classe.

*
* *

Les socialistes utopistes rejetaient en principe les moyens violents et tombaient ainsi dans le doctrinarisme. Les social-démocrates ne rejettent pas les moyens violents, pas plus qu'ils ne renoncent à l'agitation pacifique, sachant bien que les moyens violents sont inévitables dans certaines circonstances. Mais ils savent aussi — et ils considèrent qu'il est très important de le savoir et de le proclamer, — qu'il existe un abîme entre la force et la violence. Les social-démocrates ne cherchent qu'à acquérir de la *force*, seulement de la force. Quant à la violence, on ne peut y avoir recours que dans certaines circonstances. Dans l'état actuel des pays civilisés, il est de l'intérêt même du prolétariat de ne pas se laisser

entraîner à des actes de violence (1).

Telles sont les raisons pour lesquelles nous préconisons une propagande pacifique et légale. Cependant, même lorsque nous rejetons les moyens violents d'action, nous ne cessons pas de développer la force révolutionnaire du prolétariat et de préparer ses conquêtes futures.

On compare volontiers la lutte des classes à la guerre. Cette dernière s'accompagne évidemment de nombreux actes de violence. Mais on ne trouvera pas un seul sous-officier intelligent qui ne comprenne la différence énorme qu'il y a entre la force des troupes et les violences, quelles qu'elles soient, auxquelles ces troupes peuvent avoir recours, et qui ne comprenne aussi que les actes de violence qui ne sont pas commis au bon moment ne peuvent que nuire à la force qui y a recours.

* * *

Ces réflexions nous ont été suggérées par certains articles de journaux se rapportant à la manifestation du Premier Mai. Le but de cette fête est d'augmenter la force du prolétariat en développant sa conscience de classe. Mais il se trouve des gens — des gens tout à fait raisonnables — qui confondent la force avec la violence, et qui s'étonnent naïvement que les socialistes tiennent compte des conditions locales et refusent de jouer l'avenir de leur parti pour le plaisir facile d'enfreindre quelques interdictions policières.

(1) *Note de l'auteur pour l'édition russe.* — En parlant de la situation actuelle du monde civilisé, il va sans dire que j'avais en vue la situation de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord à cette époque. Dans la Russie actuelle, les possibilités pour une action *légale* du prolétariat, sont trop restreintes. Mais là aussi, il est indispensable que le prolétariat se souvienne qu'en se laissant entraîner aux *moyens violents d'action*, il peut aboutir à une défaite cruelle. Chez nous aussi, les amis conscrients de la classe ouvrière ne doivent pas oublier que la violence n'est pas la force et que les actes de violence du prolétariat peuvent, dans certaines circonstances, retarder le développement de sa force.

TABLE DES MATIÈRES

pages

Georges Plékhanoff V

Anarchisme et Socialisme I

I. -- Le point de vue du socialisme utopique ... 1

II. — Le point de vue du socialisme scientifique. 10

III. — Développement historique de la doctrine anarchiste. — Le point de vue de l'anarchisme. 16

Max Stirner 17

Proudhon 28

Bakounine 46

Les Epigones 64

IV. -- La soi-disant tactique des anarchistes. — Leur morale 1

V. — Conclusion. — La bourgeoisie, l'anarchisme et le socialisme 92

Force et Violence 97